فہرست مضامین

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	حرفے چند	م تا خ

فصل اوّل

نمبر شمار	مضامین	صفحہ

حرفے چند

حافظ ذہبی، مزی اور زملکانی نے اگر شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو فکر و نظر کے اعتبار سے بے نظیر اور بے مثل شخصیت قرار دیا ہے تو اس میں ذرہ بھی مبالغہ نہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ اسلام کی پوری علمی تاریخ میں ایسا جامع الصفات انسان پیدا نہیں ہوا۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، نحو، عقلیات اور کلام کون ایسا فن ہے جس کے دقائق اور باریکیوں پر انھیں مجتہدانہ عبور حاصل نہیں۔

علوم قرآن اور تاویل و تشریح کے نکات و معارف کے گہر ہائے یک دانہ کو یہ جب صفحات قرطاس پر بکھیرتے ہیں تو بقول امام محمد العراقی الجزری کے تفسیر کے گل سرسبد مجاہد، عطا اور جابر کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔[1] حدیث کی شمعیں اگرچہ ان کے گھر ہی میں فروزاں تھیں، تاہم ان کے شوقِ فراواں نے اس پر اکتفا نہیں کی۔ بلکہ جیسا کہ ابن قدامہ کہتے ہیں قریب قریب دو سو سے زائد شیوخ و اساتذہ سے انھوں نے شرف تلمذ حاصل کیا۔

اس فن میں ان کی مہارت و استعداد کا کیا عالم ہے اس کا اندازہ اس سے لگایے کہ جب کسی خاص روایت کو تحقیق و احتساب کا ہدف ٹھہراتے ہیں تو اس طرح ماہرانہ کہ لغت، رجال، علل اور تطبیق کا کوئی گوشہ نظر و ل

۱۔ دیکھیے الجزری کا قصیدہ، الکواکب الدریہ مصنفہ شیخ مرعی ابن یوسف الکرمی الحنبلی مطبعہ کردستان العلمیہ مصر، ص ۲۰۸

علامہ نے جس خاندان میں شعور کی آنکھ وا کی اور جس ماحول میں پلے بڑھے وہ علم وفضل اور زہد و ورع کے لحاظ سے اچھی خاصی شہرت کا مالک تھا۔ صاحب الکواکب الدریہ نے ان کے اخلاق و عادات اور معمولات و عبادات کا جو حسین و دل کش نقشہ کھینچا ہے، اس سے ان کی سیرت و کردار کی تاب ناکیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص صرف علوم و معارف کی دولتِ بے پایاں ہی سے بہرہ ور نہیں ہے بلکہ اس کا دامن اخلاص توجہ الی اللہ، تقوےٰ اور عفاف و کرم کی اس ثروت سے بھی مالامال ہے جو صرف اولیاء اللہ کا حصہ ہے۔[1] قرانی کے شاگرد رشید نجم الدین ابوالفضل اسحاق بن ابی بکر بن المبیٔ بن الحمز نے اپنے ایک شعر میں شاید ان کے اسی مقام کی طرف اشارہ کیا ہے:

ولیس فی العلم والزہد مشبہ

سوی الحسن البصری وابن المسیب

علم و زہد میں ان کا، حسن بصری اور سعید بن المسیب، کے سوا اور کوئی مماثل نہیں

مستشرقین کی بارگاہ علم میں ان کی پذیرائی نہیں ہو سکی۔ اور جن لوگوں نے ازراہِ کرم ان کو شائستہ التفات سمجھا ہے ان کی رائے میں یہ کٹر رجعت پسند (Reactionary) تھے۔ یہی وجہ ہے صفات میں ان کا مسلک کھلے ہوئے بشریاتی (anthropomorphic) تصور پر مبنی ہے۔ سارٹن نے "ہسٹری آف سائنس" میں ان پر دو واضح الزام عائد کیے ہیں۔ ایک اپنے سوا دیگر فرق و مذاہب کے مقابلہ میں ان کی عدم رواداری اور تشدد (intolerance) کا۔ اور دوسرے یہ کہ یہ قرآن و حدیث کی تعبیر و تشریح کے سلسلہ میں حد درجہ حرفیت پسند (literalist) تھے۔[2]

۱۔ دیکھیے الکواکب الدریہ، ص ۱۵۶ تا ۱۶۰ (۲) دیکھیے ہسٹری آف سائنس، ج ۳، ص ۴۲۱

اس پر آشوب دور میں تسکین حاصل ہو سکتی تھی خود تعبیر کی بوقلموں پریشانیوں کی وجہ سے فیض رسانی کے وصف سے محروم ہو چکا تھا۔ اور اس کا مصرف اس سے زیادہ نہیں رہا تھا کہ کرشمہ و فسوں یا عجائب و غرائب کے اظہار سے لوگوں کی توجہات کو اپنی طرف مائل کرے۔

ان داخلی و خارجی فتن اور فکر و عقیدہ کے قیامت خیز انتشار میں اگر ایک شخص یکہ و تنہا احیاء اسلام کے نقشوں کو ترتیب دیتا ہے اور ترتیب ہی نہیں دیتا بلکہ تلوار و سنان سے اور زبان و قلم سے ان تمام تاریکیوں کے خلاف صف آرا بھی ہوتا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ یہ کام ہرگز آسان اور سہل نہیں۔

اس سلسلہ میں انھوں نے کن کن آزمائشوں کو برداشت کیا، کس کس طرح علماء سوء اور بر خود غلط صوفیاء کی سازشوں کی بنا پر قید و بند کی جاں گسل صعوبتوں کو جھیلا اور کیونکر کلمۂ حق اور جرأت رندانہ کی پاداش میں حکام وقت اور عوام کے عتاب کا شکار ہوئے۔ تجدید و اصلاح سے متعلق یہ ایک الگ داستان ہے جس کو ہر سوانح نگار نے بیان کیا ہے۔ اور جس سے کہ ان کی عزیمت، ایثار اور دینی حمیت و غیرت کا صحیح صحیح اظہار ہوتا ہے۔ اس لئے جو کبھی لڑائی میں ان کو جہاں تاتاریوں، اور نصیریوں کے مقابلہ میں تلوار اٹھانا پڑی وہاں فقہاء کے جمود، صوفیاء کے الحاد و شعبدہ طرازیوں اور متکلمین کے غلط اور کتاب و سنت کے جادۂ مستقیم سے ہٹے ہوئے تصورات کے خلاف بھی قلم کو جنبش دینا پڑی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حسد و عناد نے ان کی راہ میں مشکلات کے پہاڑ حائل کر دیے۔ اور اگر ان کے اس جہاد میں اس وقت کے سلاطین و امراء نے شرکت کی ہوتی، اور مخالف عناصر نے ان کی دعوت پر لبیک کہی ہوتی تو بقول بروکلمان کے اسلام کا تہذیبی مستقبل آج سے قطعی مختلف ہوتا۔

تقاضوں سے منقطع نہ ہونے پائے۔ اور

۳۔ اگر یہ محسوس ہو کہ علامہ کے قائم کردہ دلائل و تصوّرات میں باایں عظمت و جلالت قدر کہیں منطقی جھول یا خلل رہ گیا ہے تو اس کی نشاندہی کر دی جائے۔ اور بغیر کسی رورعایت اور جنبہ داری کے بتا دیا جائے کہ ان کے موقف میں کیا پیچ یا بل رونما ہے۔

محمد حنیف ندوی

میں کچھ تقاضے ابھرتے ہیں اور کچھ مسائل پیش آتے ہیں جن سے اس طرح کی فضا پیدا ہوتی ہے جو ان علوم وفنون کے لیے سازگار ثابت ہو۔ پھر کچھ غیر معمولی ذہین حضرات اٹھتے ہیں اور اپنی جودت طبع سے ان تقاضوں کے جواب میں علوم و فنون کی ایک سادہ عمارت کھڑی کر دیتے ہیں جس میں ترقی وتغیر کا عمل ایک عرصے تک جاری رہتا ہے تا آنکہ بعد میں آنے والے حضرات کی مساعی سے یہی سادہ عمارت ایک پُر شکوہ اور مکمل محل کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

منطق کی تخلیق وآفرینش سے پہلے استدلالی مواد ہونا چاہیے اس مواد کو پیدا کرنیوالے کچھ سوفسطائی تھے اور کچھ اقلیدس وہندسہ کے اثباتی تقاضے:

جن لوگوں نے یونانی اندیشہ وفکر کے ارتقاء سے متعلق سرسری واقفیت بھی بہم پہنچائی ہے وہ جانتے ہیں کہ ارسطو سے پہلے حکماء کا ایک اچھا خاصہ ایسا گروہ پایا جاتا ہے جس نے کائنات کے بارہ میں نہ صرف غور ہی کیا، نئے نئے نظریات ہی پیش کیے بلکہ بحث وتمحیص کی طرح بھی ڈالی۔ اور ایسا استدلالی موادؔ (Argumentative Atmosphere) مہیا کیا کہ جس نے منطق کے تخلیقی تقاضوں کو فکر ونظر کے سامنے ابھار دیا۔

یہ بات قطعی قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ طبیعیات، اخلاقیات اور الٰہیات کی پیچیدہ گتھیوں کو سلجھانے کی تو حکمائے یونان نے سنجیدہ کوششیں کی ہوں اور کائنات کے رموز واسرار کو بحث ونزاع کا موضوع بھی ٹھہرایا ہو مگر فکر واستدلال کا کوئی سانچہ ان کے مدِ نظر نہ ہو یا یہ کسی کسوٹی اور معیار سے آگاہ نہ ہوں کہ جس کی رو سے یہ مختلف دلائل کی عقلی قدر وقیمت کا اندازہ کر سکیں۔

یہ مفروضہ اس بنا پر بھی غلط معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو سے پہلے سوفسطائیوں (Sophists) نے جس ہنر اور چابکدستی میں کمال حاصل کر رکھا تھا وہ یہی تو تھا کہ کس طرح مناظرہ وجدل کی شعبدہ طرازیوں سے حق کو باطل اور باطل کو حق قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ الفاظ اور قوت بیان کے بل پر دلائل وبراہین کے اصلی رخ

کیا ہے وہ زیادہ متعین اور زیادہ افادیت لیے ہوئے ہے۔ اسی کی بنا پر اس نے اسے منطق کا موجد و خلّاق قرار دیا ہے۔ اس کا ٹھیک ٹھیک ترجمہ تو ممکن نہیں مگر سہولت فہم کی خاطر اسے 'عکس القضیہ' یا 'دلیل الخلف' سے تعبیر کر لیجیے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ دعوی کو اس بنیاد پر تسلیم نہ کیا جائے کہ اس کے مقدمات میں استواری و محکمی کی مقدار کس درجہ ہے بلکہ اس بنا پر قبول کیا جائے کہ اس کا عکس یا نقیض ماننے سے کیا کیا استحالے پیدا ہوتے ہیں۔[1]

افلاطون اگرچہ اپنے مزاج و نہاد کے اعتبار سے ٹھیٹھ فلسفی ہے اور منطق کی تعمیر و ترقی میں اس کا براہِ راست کوئی حصہ نہیں۔ تاہم مابعد الطبیعیاتی استدلال کے سلسلہ میں اس نے جا بجا ایسے ایسے طریق استعمال کیے ہیں کہ جن سے فن میں بہر حال نئے نکات اور پیمانوں کا اضافہ ہوا ہے۔ چنانچہ منطق میں قانونِ تناقض کا تعارف اسی کی قوتِ فکر کا نتیجہ ہے۔[2]

اس قانون کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی مقدمہ یا قضیہ میں ایک موضوع کے لیے دو محمولوں (Predicates) کی گنجائش نہیں ہونا چاہیے۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ دونوں قضیے بیک وقت صحیح ہوں کہ ا۔ب ہے اور یہ کہ ا۔ب نہیں ہے۔

تقسیم انواع کے اصول کو بھی افلاطون ہی نے پیش کیا جس سے یہ مقصود ہے کہ ایک جنس (Genus) کے ماتحت جس قدر انواع (Species) کا اندراج ممکن ہے ان سب کا احاطہ کیا جائے اور دیکھا جائے کہ تقسیم کا عمل کن کن ضمنی انواع کو گھیرے ہوئے ہے۔

اس تجزیہ سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اس سے ارسطو کی عظمتِ فکری

۱۔ دیکھیے ڈکشنری آف فلاسفی مرتبہ ڈیگابرٹ لفظ Reducto impossible کے ماتحت

۲۔ دی ڈویلپمنٹ آف لاجک، ص ۸

یونانی عقلیات کی سرپرستی کریں۔ بکر کی رائے میں یہ غنوصیت ہی کی متنوع اثرات تحریک کا کرشمہ تھا کہ آئندہ چل کر اس نے مسلمانوں میں تصوف کا روپ دھارا۔ اور حلاّج ایسا عرفانی پیدا کیا جس کے شورِ 'اناالحق' سے ٹھیٹھ دینی حلقوں میں ہلچل سی مچ گئی۔ حتیٰ کہ محمد بن دواد اصفہانی کو اس کے خلاف فتوائے صادر کرنا پڑا۔

بکر نے غنوصیت اور اس سے تاثر کی اس پوری داستان کو اگرچہ فلسفہ کی متین، پُرشکوہ اور علمی زبان میں بیان کیا ہے، تاہم اس سے بہ وجوہ متفق نہیں ہو سکے۔

اصلی اور بنیادی سبب قرآن کی فکر انگیز دعوت ہے غنوصیت کا ردِّ عمل نہیں

ہمارے نزدیک علوم عقلیہ کے لیے عربوں کی تگ و دو کا سیدھا سادہ سبب یہ ہے کہ قرآن کی مدلل اور فکر انگیز تعلیمات نے ان کے جذبۂ طلب و جستجو کو اس درجہ ابھار دیا تھا، اور ان میں تعمق و غور کی صلاحیتوں کو اس قدر چمکا دیا تھا کہ یہ علم و عرفان کے ہر ہر دروازے پر دستک دینے پر مجبور ہو گئے۔ ورنہ یہی عرب تھے کہ جاہلیت میں شعر و انساب کے سوا اور کوئی چیز ان کی دلچسپیوں کا مرکز نہ بن سکی۔ قرآن کا اسلوب بیان، دلائل کا انداز، اس کا مخصوص نظریۂ حیات، علم و ادراک کی حوصلہ افزائی، اور تسخیر و فہم کائنات کی دعوت اور سب سے بڑھ کر اس کا اپنا مزاج عقلی، یہ تھے وہ اصلی و حقیقی عوامل جنھوں نے مل ملا کر عربوں کے ذوق تحقیق و تفحص کو تا بہ فلک اچھال دیا تھا۔

علاوہ ازیں ہم اس مفروضے کو ہرگز تسلیم نہیں کرتے کہ فکر و نظر کے یونانی پیمانوں سے قطع نظر کر کے مسلمان اپنے عقائد و تصورات کو حق بجانب ٹھہرا ہی نہیں سکتے تھے۔ اس لیے کہ اسلام ایسے حقائق پر مشتمل ہے جن کے اثبات کے

لماکان السلف یمنعون من الخوض فیھا۔(۱)

اوائل کے علوم و معارف اسلامی ملکوں میں پہلی صدی ہجری میں منتقل ہو چکے تھے مگر ان کو کثرت و فروغ اس بنا پر حاصل نہیں ہو سکا کہ سلف ان میں غور و فکر کرنے سے روکتے تھے

ظاہر ہے علوم اوائل سے مراد وہی علوم ہو سکتے ہیں جن کا تعلق یونان کے خزائن علمی سے ہے۔

۲۔ ملّا صدرالدین شیرازی کی اس تصریح سے ابن کثیر کے دعوے کی مزید توثیق ہوتی ہے:

وقع بایدیھم مانقلہ جماعۃ فی عھد بنی امیۃ کتبھم من کتب اسامیہ تشبہ اسامی الفلاسفۃ فظن القوم ان کل اسم یونانی فھو فیلسوف ووجدوا فیھا کلمات استحسنوھا وذھبوا الیھا و فرعوھا رغبۃً فی الفلسفۃ وانتشرت فی الارض وھم بھا فرحون۔ (۱)

ان لوگوں کے ہاتھ کچھ ایسی کتابیں لگیں جو یونانی کتابوں کا ترجمہ تھیں اور اس میں جو نام تھے وہ فلاسفہ کے ناموں سے ملتے جلتے تھے جن سے ان کو دھوکا ہوا اور انھوں نے ازراہ غلط فہمی یہ سمجھ لیا کہ ہر شخص جو یونانی نام سے موسوم ہے فلسفی ہی ہے پھر ان میں کچھ حسب منشا باتیں دیکھیں جن کو انھوں نے پسند کیا اور ان کے قائل ہو گئے۔ یہی نہیں ان پر انھوں نے کئی مسائل کی تفریع بھی کی۔ پھر جب ان باتوں کو فروغ حاصل ہوا تو اس پر یہ اترانے لگے۔

۳۔ ڈاکٹر ماکس مایر ہوف (Meyerhof) نے اپنے ایک لیکچر میں خالد بن

۱۔ صون المنطق سیوطی، ص ۱۲ بحوالہ مناہج البحث عند مفکری الاسلام تالیف علی سامی النشار۔ طبعۃ اولی ۱۹۴۷ء، ناشر دار الفکر العربی، ص ۶

۲۔ الاسفار الاربعۃ، ملا صدرالدین، مطبوعہ تہران، ص ۱۷

لوٹنا ہے اور براہِ راست ان مباحث سے تعرض کرنا ہے جن میں علامہ ابن تیمیہ نے ارسطا طالیسی منطق کی تردید و ابطال کے سلسلہ میں اپنی ذہنی و فکری صلاحیتوں کا بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ لیکن ہمیں اجازت دیجیے کہ تھوڑی دیر کے لیے ہم بحث و نظر کے تیسرے مرحلے سے عہدہ برآ ہولیں۔

ردِ منطق کا تاریخی پس منظر

سوال یہ ہے کہ منطق کے خلاف ردِّ عمل کب اور کن اسباب و عوامل کی بنا پر شروع ہوا۔ یہ سوال ایسا اہم ہے کہ اس کے جواب پر غور و فکر کیے بغیر علامہ کے تنقیدی موقف کی اہمیتوں کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔

بات یہ ہے کہ منطق اگرچہ ایک مستقل بالذات فن ہے جو استدلال و استنباط کی مختلف شکلوں اور پیمانوں پر اس نقطۂ نگاہ سے بحث کرتا ہے کہ ان میں کون حق و صواب کو محیط ہیں، اور کون ایسے ہیں کہ جن سے خطا و لغزش کے امکانات ابھرتے ہیں۔ تاہم فلسفہ اور علوم عقلیہ سے اس کے ربط و تعلق کی جو نوعیت ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اور ربط و تعلق کی یہی وہ نوعیت تھی جس کی بنیاد پر اہل علم میں اس کے بارہ میں دو مختلف رائیں پیدا ہوئیں۔ ان لوگوں کے حلقوں میں اسے ہاتھوں ہاتھ لیا گیا جو فلسفہ و دانش کے اس یونانی ذخیرہ کو متاع بے بہا سمجھتے تھے، اور ان حضرات نے شروع ہی سے اسے مشتبہ اور مشکوک نظروں سے دیکھا جو علوم عقلیہ کے محتویات سے مطمئن نہیں تھے اور دیانتداری سے سمجھتے تھے کہ یونانی تعلیمات اسلامی فکر و روح کے سراسر منافی ہیں۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اہل السنت اور حکماء میں باہم ٹھن گئی۔ چنانچہ ائمۂ اہل سنت نے تو حکماء کو ملحد و زندیق ٹھہرایا، اور پوری پوری کوشش کی کہ اسلامی مدارس، معاشرہ اور عوام ان کے خیالات سے متاثر نہ ہوں۔ دوسری طرف حکماء نے انھیں فلسفہ و حکمت کے تقاضوں سے بے خبر، اور اسلام کی فکری و عقلی ثروت سے عاری

کا ذکر علامہ ابن تیمیہ نے بھی اپنے تنقیدی شاہکار "الرد علی المنطقیین" میں کیا ہے۔

ان میں بعض حضرات کی تحریروں میں بحث و تنقید نے ایک دوسرا ہی رخ اختیار کیا ہے۔ علامہ ابن الصلاح نے تو صرف اس مدرسہ فکر ہی کی ترجمانی پر اکتفا کیا تھا کہ جو علوم عقلیہ اور منطق کو ان کی عملی مضرتوں کی بنیاد پر قابل مذمت ٹھہراتا ہے۔ مگر ان حضرات نے اس سے مختلف روش اختیار کی۔ ان کے نقطۂ نظر سے بجائے خود یہ علوم ہی قابل اعتراض مواد کے حامل ہیں۔ یہی نہیں ان کے نزدیک کتاب و سنت فکر و عقیدہ کے جن معارف کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں، ان کی قدر و قیمت یونان کے ان ہفوات سے کہیں زیادہ ہے۔

ان اعتراضات کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ان لوگوں کی تحریروں میں منطق سے متعلق وہ اعتراضات بھی درج ہیں جو صدیوں پہلے رواقی (Stoics) حکماء پیش کر چکے تھے یا یونانی متشککین (Sceptics) دہرا چکے تھے۔ اس نوع کے تنقیدی افکار کا ماخذ کون تھا؟ تحقیق کے ساتھ اس کا جواب دینا مشکل ہے کیونکہ تاریخ اس بارہ میں قطعی ساکت ہے کہ ارسطا طالیسی فلسفہ کے پہلو بہ پہلو رواقی فلسفہ کا بھی کبھی ترجمہ ہوا تھا۔ ہاں یہ کہنا البتہ قرین قیاس ہے کہ بحث و مناظرہ اور بالمشافہ بات چیت کے سلسلہ میں مسلمان علماء کو جن راہبوں سے واسطہ پڑا تھا ان میں کی اکثریت ان لوگوں پر مشتمل تھی جو رواقی فلسفہ کے علمبردار تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان مورخین اور حکماء اس فلسفہ سے اچھے خاصے روشناس معلوم ہوتے ہیں۔ شہرستانی کہتے ہیں:

حکماء اهل المظال وهم خروسیس و زینون۔ (۱)

حکماء اہل رواق، اور یہ ہیں خروسیس اور زینو۔

۱۔ الملل والنحل شہرستانی مطبوعہ لندن مرتبہ ولیم کیورٹن، ص ۳۰۹

کی گفتگو عربی میں ہو۔ اور معنی کی صحت و استواری کو عقل کی مدد سے جانچا جا سکتا ہے جب کہ بات چیت عقلیات سے متعلق ہو۔ اور فرض کرو منطق ایک ترازو ہے جس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کس قیاس کا پلڑا بھاری ہے اور کس کا بھاری نہیں ہے۔ مگر یہ بات کون بتائے گا کہ جس شے کو

تم تول رہے ہو وہ فی نفسہٖ کیا ہے، سونا ہے، لوہا ہے، یا تانبہ ہے

یعنی وزن سے تو صرف کسی شئے کی کمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ شئ کیا ہے؟ ترازو کو اس سے کچھ بحث نہیں۔ ابوحیان کی اس عبارت میں دراصل یہ طنز مخفی ہے کہ جس منطق کو تم درک حقائق کا واحد ذریعہ سمجھتے ہو وہ مقدمات کی ترتیب وساخت سے آگے نہیں بڑھ پاتی، اور اس سے مطلق بحث نہیں کرتی کہ وہ مقدمات جن حقائق پر مشتمل ہیں خود ان کی حکیمانہ قدر و قیمت کیا ہے۔

لطف یہ ہے کہ ارسطو کی صوری منطق پر افلاطون کا بھی بعینہٖ یہی اعتراض ہے کہ اس سے بغیر مقدمات کی ظاہری ترتیب وساخت کے اور کچھ حاصل ہونے والا نہیں۔

کیا منطق کے بغیر مسائل کا حل ممکن نہیں اور کیا اس کے استعمال سے اختلاف ونزاع کی تمام نوعیتیں ختم ہو جاتی ہیں۔ ان دو لفظوں پر ابوحیان ان الفاظ میں روشنی ڈالتے ہیں:

لیس واضع المنطق یونان بامرھا، انما ھو رجل منھم وقد اخذ عمن قبله کما اخذ عنه من بعده ولیس ھو حجة من الخلق الکثیر والجم الغفیر، والبحث والمسئله والجواب سنخ وطبیعة فکیف یجوزان یاتی رجل بشئ یرفع ھذا الخلاف او یقلله اویوثر فیه، ھیھات! ھذا المحال ولقد بقی العالم بعد منطقه علی ما کان قبل منطقه۔

آسانیاں بھی۔

دوسرے لفظوں میں منطق کا فائدہ صرف یہ ہے کہ صحت وصواب اور لغزش وخطا کی جو عملی صورتیں ہیں، یہ ان کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہ بات اگر صحیح ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ منطق گھوم پھر کر لسانیات ہی کی ایک شاخ رہ جاتی ہے اور یہی وہ سطح ہے جس پر منطق کی افادیت کو حق بجانب ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

اس معاملہ میں ہم ابن سینا اور عام منطقیوں کے اس روایتی حسن ظن سے متفق نہیں ہو پاتے کہ یہ فلسفہ کی ایک شاخ ہے جس کی مدد سے انسان غلطی کے ارتکاب سے محفوظ رہتا ہے:

لانه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ مما نتصوره ونصدق به والموصلة الى الاعتقاد الحق

. . . .

منطق ایک آلہ ہے جو انسان کو تصورات وتصدیقات کے معاملہ میں سہو ولغزش سے بچانے والا اور اعتقاد صحیح کی جانب پہنچانے والا ہے (۱)

اس لیے کہ جہاں تک فکر واستدلال میں لغزش وخطا کے امکانات سے دامن کشاں رہنے کا تعلق ہے۔ اس کے لیے منطق کی رہنمائی سے کہیں زیادہ اس چیز کو دخل ہے کہ ایک شخص کس درجہ ذہن رسا رکھتا ہے اور اس کی اخلاقیات کس درجہ بلندی ورفعت لیے ہوئے ہیں۔ کیونکہ اگر ایک شخص اخذ نتائج کے معاملہ میں عادل ہی نہیں ہے تو بجائے اس کے کہ وہ دلائل کی روشنی میں قدم اٹھائے، کوشش یہ کرے گا کہ خود دلائل اس کے پیچھے پیچھے چلیں۔ اس صورت میں کوئی منطق اور صحت وصواب کا کوئی پیمانہ اس کو

۱۔ 'النجاۃ'، ابن سینا، طبقہ اولیٰ، مطبعہ السعادۃ ۱۳۳۱ھ، ص ۳

کو پوری طرح پالیا ہے یا اس کی کنہہ و ذات کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کر لیا ہے۔

کانٹ (Kant) کی تصوریت سے انکار ہو سکتا ہے اور اثبات باری کے معاملہ میں اس کے معرکۃ الآراء تنقیدی شاہکار کو بھی زیر بحث لایا جا سکتا ہے۔ مگر انسانی علم و ادراک کی واماندگی کے متعلق اس کی رائے کس درجہ صحیح ہے کہ اس کی تمام تر تگ و تاز ظواہر (Phenomena) ہی تک محدود ہے، اس سے آگے نہیں۔

کانٹ یہ کہنا چاہتا ہے کہ اشیاء کے ظواہر میں تعلیل و تسبب (Causation) کی جو کارفرمائیاں ہیں وہ تو بلاشبہ علمِ انسانی کا موضوع قرار پا سکتی ہیں لیکن اشیاء کے باطن میں ڈوب کر اصل حقیقت کو ڈھونڈ نکالنا کسی طرح بھی علم و ادراک کے دائرۂ اختیار میں شامل نہیں۔

کچھ اس نوع کی مجبوریاں تھیں جن کی بنا پر متکلمین نے حد کے اس مابعد الطبیعی عنصر کو ماننے سے انکار کر دیا جس سے کسی شے کی کنہہ و ذات پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے۔

کشفِ حقیقت کیوں ناممکن ہے؟

اس سلسلہ کے چار اشکال

حد و تعریف کے توسط سے کنہہ و ذات تک رسائی حاصل کرنا کیوں مشکل ہے اور فہم و فکر کی راہ میں وہ کون دشواریاں حائل ہیں کہ جن پہ قابو پانا دشوار ہے۔ اس کی تفصیل علامہ کے پیش کردہ مندرجۂ ذیل نکات میں آشکار ہے:[1]

۱۔ ترکیب و تجزیہ کے ارسطاطالیسی عملیہ کے سلسلہ میں ہم بتا آئے ہیں کہ پہلے قریب ترین جنس کا ذکر ناضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ اجناس کی اس آخری

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۲۰

ظاہر ہے کہ دونوں کے میدان جُدا جُدا ہیں، لہٰذا دونوں کی روش میں بھی اختلاف ہونا چاہیے۔

حدود سے متعلق گیارہ اعتراضات کی تفصیل

بہرحال حدود و تعریف کے سلسلہ میں جو فنی دشواریاں حائل ہیں ان کی وضاحت ہو چکی۔ اب یہ دیکھیے کہ اس سے متعلق علاّمہ نے جو گیارہ اعتراضات پیش کیے ہیں ان میں ان کی جدّتِ فکر، جودتِ طبع اور ذہانتِ علم کس درجہ نمایاں ہے۔ ہم ان اعتراضات کو ترتیب وار پیش کرتے ہیں۔

۱۔ غیر بدیہی تصوّرات کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ ان کو صرف حدود ہی کے ذریعے فہم و فکر کی سطحوں کے قریب لایا جا سکتا ہے۔ منطقی پیرایۂ بیان میں یہ قضیہ سالبہ ہوا۔ سوال یہ ہے کہ اس سلب کی تائید میں کیا دلیل پیش کی جائے گی اور جب پہلے ہی قدم پر یہ دعوائے بلا دلیل مان لیا گیا تو منطق سے متعلق یہ کہنا کہاں تک صحیح ہو گا کہ یہ استدلال میں صحت و صواب کی ضامن ہے، یا

آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن ان يزل فی فکره (۱)

یہ ایسا قانونی آلہ ہے جس کو ملحوظ و مرعی رکھنے سے ذہن لغزشِ فکر سے محفوظ رہتا ہے

۲۔ حد کے معنی قولِ حاد (تعریف بیان کرنے والے) کے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ خود اس حاد نے حد کو کیونکر معلوم کیا۔ حد کے توسط سے؟ یا بغیر حد کی منّت پذیریوں کے۔ اگر حد کے توسط سے معلوم کیا ہے تو پھر اس حد کو کسی اور حد کے ذریعہ معلوم کیا ہو گا۔ اور اس طرح یہ سلسلۂ حدود یا تو لا نہایہ تک وسعت پذیر ہو گا یا کہیں بصورت دَور ختم ہو جائے گا۔ یہ تسلسل و دَور کی دونوں صورتیں باتفاق عقلاء ممنوع ہیں۔

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۰۸

استعمال کیا جاتا ہے۔) تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی حقیقت و معنی کا علم سامع الفاظ کا رہین منت نہیں ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ معنی و حقیقت کا تعلق سراسر الفاظ کے استماع سے ہے وہ گویا کھلے بندوں دَور کا مرتکب ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں قضایا کی شکل یہ ہوگی:

۱۔ معنی کا تصور و ادراک الفاظ پر موقوف ہے، اور

۲۔ الفاظ سے پہلے معنی و مسمیٰ معلوم ہونا چاہیے۔

۸۔ اسی اعتراض کو دوسرے پیرایۂ بیان میں یوں بھی ادا کیا جا سکتا ہے کہ حد کا اطلاق قول حاد پر کیونکر ہو سکتا ہے جب کہ الفاظ سے پہلے معانی کا تصور و ادراک ممکن ہے اس لیے کہ متکلم اظہار الفاظ سے پہلے معانی سے بہرحال آگاہ ہوتا ہے اور ٹھیک اسی طرح سامع بھی الفاظ سے پہلے معانی و مسمیات کا پورا پورا ادراک رکھتا ہے۔

۹۔ تمام موجودات جو تصور و ادراک کی گرفت میں آتی ہیں یا تو براہِ راست حواس کی کارفرمائیوں کا نتیجہ ہیں، جیسے مزہ، رنگ اور ہوا وغیرہ کا احساس اور یا پھر حواس باطنہ کے توسط سے ان کا ادراک ہو پاتا ہے۔ جیسے بھوک، پیاس، محبت بغض اور لذت و علم وغیرہ کی کیفیات مختلفہ۔

ان سب کیفیات کا علم کبھی تعیین کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی اطلاق و عموم کی شکل میں۔ ظاہر ہے کہ علم و ادراک کی یہ دونوں صورتیں حواس سے حاصل ہوتی ہیں، الفاظ و حروف سے نہیں۔

۱۰۔ اعتراض کی قریب قریب اسی نوعیت کو علامہ نے نقض و معارضہ کے رنگ میں بیان کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حد کی صحت کو نقض و معارضہ کی کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہے۔

نقض یہ ہے کہ کوئی شخص مثلاً یہ کہہ دے کہ یہ حد طرد و عکس کے منطقی پیمانوں کی متحمل نہیں اور معارضہ یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں کسی دوسری حد کو پیش کیا

اعتراض بظاہر وزنی ہے، بالخصوص جب یہ دیکھا جائے کہ تعریفات کا دامن بوقلموں دعاوی کو گھیرے ہوئے ہے۔ لیکن اس میں صحیح معنوں میں وزن و ثقل اسی وقت ابھرتا ہے جب اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ہر ہر قضیہ کے مشمولات صدق و کذب کے دوگونہ پہلوؤں کے حامل ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ ضروری نہیں۔ کتنے ہی ایسے قضایا ہیں جو بدیہیات و مسلمات پر مبنی ہیں۔ مثلاً "دو اور دو ہمیشہ چار ہوتے ہیں۔" "مثلث تین زاویوں سے ترکیب پذیر ہے۔" "اجتماع نقیضین محال ہے۔" یا دور قبلی ممتنع ہے۔ یہ سب اپنی صورت (Form) کے لحاظ سے صدق و کذب کے احتمالات سے مبرا ہیں۔ ہاں اگر کہیں کہیں مشمولات کے غیر بدیہی ہونے کو مان لیا جائے تو اس کی وسعتوں کے پیش نظر یہ کہنا درست ہوگا کہ یہ چونکہ ایک دعویٰ ہے لہذا ثبوت چاہتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی بیان کو محض اس بنا پر مسلمہ نہیں قرار دیا جائے گا کہ یہ تعریف وحد کے ضمن میں آتا ہے۔

دوسرا اعتراض اس حقیقت کا غماز ہے کہ قریب ترین جنس کی تعیین دشوار ہے۔ اتنا اعتراض صحیح ہے، مگر یہ اس کے حق میں مضر نہیں۔ اس لیے کہ جنس کے ذکر سے صرف یہ مقصود ہوتا ہے کہ سامع متماثلات کے قریب قریب پہنچ جائے۔ اصل شئے جس سے پورا پورا وضوح و تمیز حاصل ہوتا ہے وہ تو بہر حال فصل ہے جس کا ذکر اس کے بعد آتا ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ فصل و خاصہ میں کوئی بنیادی فرق پایا نہیں جاتا۔ بنیادی فرق سے اگر یہ مراد ہے کہ طرد و عکس کی ترازو میں دونوں پورے اترتے ہیں تو اعتراض بلاشبہ صحیح ہے لیکن اگر یہ مقصود ہے کہ ان دونوں میں عقل و خرد کے نقطۂ نظر سے کوئی نمایاں فرق نہیں، تو یہ غلط ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ناطق و ضاحک میں ان معنوں میں ضرور تفاوت

مقولات یا وجودِ ہستی کے پیمانے

کیا یہ دس ہی میں منحصر ہیں۔ مقولاتِ عشر (ten categories) کے ارسطاطالیسی تصور پر بھی علامہ نے جرح کی ہے مگر اس جرح کا دائرہ زیادہ وسیع نہیں ہو پایا۔ ان کی رائے میں وجود کائنات کی بوقلمونیوں کو صرف ان دس ہی اجناس میں منحصر نہیں مانا جا سکتا۔

لادلیل لہم علی حصر اقسام الوجود فی المقولات العشر (۱)

اتباع ارسطو کے پاس اقسام وجود کو مقولات عشر میں منحصر اور سمٹا ہوا ماننے پر کوئی دلیل نہیں

علامہ نے اس بارہ میں ارسطو کے ماننے والوں کے اس اختلاف کو بھی نقل کیا ہے:

جعلھا بعضھم خمسۃ و بعضھم ثلاثۃ الکم، والکیف، والاضافۃ (۲)

بعض نے ان اجناس کو پانچ قرار دیا ہے، اور بعض نے ان تین ہی کی وضاحت کی ہے، کم، کیف اور اضافت

مقولاتِ عشر کی تفصیل یہ ہے: جوہر[1]، کم[2]، کیف[3]، اضافت[4]، این[5]، متی[6]، وضع[7]، ملک[8]، فعل[9]، انفعال[10]۔

ایک ستم ظریف نے ان سب کو اس بند میں جمع کر دیا ہے:

زید[1] الطویل[2] الاسود[3] ابن[4] مالک
فی دارہ[5] بالامس[6] کان[7] یتکی

۱و۲۔ الرد علی المنطقیین ص ۱۳۲۔ سہروردی مقتول اور ابو البرکات بغدادی کے نزدیک مقولات اس سے زیادہ بھی ہو سکتے ہیں۔

بھی ہے وہ معین و مخصوص جزئیات ہیں۔
اور جب ہم کہتے ہیں کہ کلی بھی خارج میں پائی جاتی ہے تو مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ کسی شئے کے افراد کے بارہ میں ذہن میں جو ایک کلی و عمومی تصور پیدا ہو گیا ہے وہ بعینہٖ ان افراد کے مطابق ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں۔
اس سلسلہ میں افلاطون اور ارسطو میں جو تھوڑا سا اختلاف رہا ہے علامہ اس سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ افلاطون اور اس کے اتباع کے تصور کلیات کے بارہ میں کہتے ہیں:

وظنوا ان الماهيات المجردة كالانسان المطلق، والفرس المطلق، موجودات خارج الذهن وانها ازلية ابدية (۱)

ان لوگوں کا گمان ہے کہ 'انسان مطلق' اور 'فرس مطلق' ایسے کلیات ذہن سے الگ خارج میں ایک مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں جو ازلی و ابدی ہیں۔

ارسطو کی ترجمانی ان الفاظ میں کرتے ہیں:

بل هذه الماهيات المجردة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الاشخاص۔ (۲)

یہ ماہیات مجردہ خارج میں موجود تو ہیں مگر صرف تمثل اور مقارنت جزئیات کی صورت میں۔

غرض یہ ہے کہ اس معاملہ میں ارسطو اور افلاطون میں کوئی بنیادی اختلاف رونما نہیں۔ دونوں کلیات و ماہیات کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ افلاطون تو کلیات و ماہیات کو بغیر کسی شرط کے ایسی اقلیم وجود میں

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۲۵
۲۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۲۴

مشترکہ، و ممیزہ، سے ترتیب پذیر ہوں (یعنی جنس و فصل سے) اعرضیات کے قبیل کے نہ ہوں۔ جیسے 'انسان' کے بارہ میں کہا جائے 'یہ حیوانِ ضاحک' سے تعبیر ہے۔ اس لیے کہ 'ضاحک' خاصہ یا عرض ہے فصل یا ممیز نہیں۔ بخلاف 'حیوانِ ناطق' کے یہ جنس و فصل سے مولف ہونے کی وجہ سے 'حدِ تامہ' ہے۔ لہٰذا اس سے حقیقت و ماہیت انسانی کا صحیح صحیح ادراک ہوتا ہے۔

علامہ اس مرحلہ پر کہتے ہیں کہ حدود کے معاملہ میں یہ خوش فہمی کہ یہ کشفِ حقائق میں ممد و معاون ہوتی ہیں، دو وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ متبعین ارسطو خاصہ و فصل میں خطِ امتیاز کھینچتے ہیں حالانکہ وجودِ خارجی کے لحاظ سے خاصہ و فصل میں کوئی امتیاز پایا نہیں جاتا۔

دوسرے یہ لوگ ماہیات کے ثبوتِ ذہنی اور وجودِ خارجی میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتے حالانکہ ان دونوں میں فرق و امتیاز کے خطوط بالکل واضح ہیں۔

اسی طرح برہان و دلیل کی افادیت کے سلسلہ میں ارسطاطالیسی تصور یہ ہے کہ جب کوئی مقدمہ قضایا کلیہ پر مشتمل ہوگا تو لامحالہ اس سے علم و یقین کی شمعیں فروزاں ہوں گی۔ علامہ کہتے ہیں ایسا قضیہ کلیہ کون ہے جس سے کہ فطرتِ انسانی براہِ راست آگاہ ہو۔ اور وہ یقین و اذعان کا باعث ہو سکے جب کہ کوئی حقیقتِ کلی بھی خارج میں محسوس و مشہود نہیں ہے کہ اسے بدیہی و منطقی قرار دیا جا سکے۔ اس لیے کہ علم و ادراک کی جو پونجی ہمیں حاصل ہے اس کا تعلق صرف جزئیات سے ہے اور کلیات کا علم بالواسطہ اور ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔ یہی وجہ ہے جب ہم کہتے ہیں کہ 'ایک' 'دو' کا نصف ہے تو اس 'ایک' اور 'دو' کا علم زیادہ یقینی ہوتا ہے جو خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ بہ نسبت اس قضیہ کے 'ایک دو کے نصف کو کہتے ہیں'۔[1]

---

[1] یہی ماخذ، ص ۱۱۲، ۱۲۴، ۱۲۵

طرح اس تشابہ کی وجہ سے جو عمومی تصور پیدا ہوتا ہے وہ بھی اپنے آغوش میں ایک طرح کی حقیقت لیے ہوئے ہے۔

قولِ فیصل۔ علامہ کی رائے یک طرفہ ہے، کلیات کے وجودِ خارجی کا انکار علم و اخلاق کی اونچی اقدار کا انکار ہے

وجودِ کلیات کے بارہ میں ان تینوں مشہور مدارسِ فکر کی وضاحت کے بعد آپ اب یہ دیکھیں کہ ان میں صحت و استواری کی مقدار کس درجہ ہے۔

تصورکیشی کو ہم سرِ دست بحث و نظر کا موضوع نہیں ٹھہراتے اس لیے کہ اس میں اچھا خاصہ ابہام (Ambiguity) پایا جاتا ہے۔ اس صورت میں مقابلہ حقیقت پسندانہ اندازِ فکر اور اسمیت کے مابین رہ جاتا ہے۔ دریافت طلب یہ حقیقت ہے کہ ان دونوں میں کون صحیح ہے اور کون غلط ہے۔ کیا کلیات ہی دراصل وجود و تحقق کے لوازم سے بہرہ مند ہیں، اور جزئیات صرف ان کا عکس و ظل ہیں یا اس جہانِ محسوس میں تنہا جزئیات ہی کی فرمانروائی ہے اور کلیات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ ذہن و فکر کی طرفہ طرازیوں نے انھیں وجود و اثبات کی سطح پر فائز کر رکھا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے ثانی الذکر گروہ کی پُر جوش تائید کی ہے جسے اصطلاح میں ہم اسمیین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

ہماری رائے میں ان کے دلائل اپنی گوناگونی، وضاحت اور تیزی کے باوجود یک طرفہ ہیں اور مسئلہ کے زیادہ عمیق، زیادہ وسیع اور نسبتاً زیادہ معروضی رُخ ان کی نگاہِ نکتہ رس کے سامنے نہیں آپائے۔ ٹھیک اسی طرح افلاطون کا تصورِ مثل بھی بدرجۂ غایت متصوفانہ ہے۔ اس میں بھی یک طرفگی کا عیب نمایاں ہے۔ اس سلسلہ کا فیصلہ کن اور چبھتا ہوا سوال یہ ہے کہ کلیات و جزئیات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ اگر

عقلی و کلی پیمانوں کو حق بجانب کیونکہ ٹھہرایا جا سکے گا جن کی معروضیت کے علامہ پرجوش حامی ہیں۔ اور اس حد تک حامی ہیں کہ اشاعرہ کو اپنی تصنیفات میں جا بجا اس بنا پر مطعون ٹھہراتے ہیں کہ ان کے ہاں افعال کے حسن و قبح کو عقلی نہیں سمجھا جاتا۔ حالانکہ خیر و شر میں فرق و امتیاز کے حدود حقیقی اور واضح ہیں۔

غرض یہ ہے کہ جس طرح جزئیات تحقق و وجود کی نعمتوں سے مالامال ہیں، اسی طرح کلیات کا بھی وجود ہے۔ لفظ وجود سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا ہونا چاہیے کہ ہم حقیقت پسندوں کے نقطۂ نظر سے پوری طرح متفق ہیں۔ ہمارا مدعا صرف یہ ہے کہ جزئیات اس عالم رنگ و بو میں اس طرح الگ تھلگ، بے جوڑ، اور انمل نہیں ہیں کہ ان میں اور کلیات میں ربط و تعلق کی کوئی نوعیت ہی کارفرما ہو۔ ہمارے نقطۂ نظر سے جزئیات میں ایسے مشترک اسباب، ایسی مشترک مناسبتیں اور پہلو پائے جاتے ہیں کہ جن سے طبیعیات، جمالیات اور مذہب و اخلاق کے ان اصولوں اور پیمانوں کو مستنبط کیا جا سکتا ہے جن کے بل پر انسان تہذیب و تمدن کے کاخ ہائے بلند کی تعمیر ہوتی ہے۔

اور اگر ان مناسبتوں کو تسلیم نہ کیا جائے اور جزئیات و کلیات کے مابین تعلق و رشتہ کے اس انداز کو نہ مانا جائے تو اس کا نتیجہ تمام نوع کی اقدار کے انکار پر مترتب ہوگا۔

مسئلہ کے یہ خطرناک رخ علامہ کی نگاہِ تعمق سے اس بنا پر اوجھل رہے کہ یہ فلسفی سے زیادہ مجدد و دوراں ہیں۔ ان کی عنانِ توجہ اس وقت جن گمراہیوں نے پوری طرح گھیر رکھا تھا وہ وحدت الوجود، اعیانِ ثابتہ اور ذات و صفات کی وہ معتزلانہ تشریح تھی جس کی رو سے جہمیت اور تعطل کے دروازے کھلتے تھے۔ اور الحاد و زندقہ کی راہیں ہموار ہوتی تھیں۔

ظاہر ہے کہ ان فتنوں کے فوری سدّباب کے لیے اس سے بہتر اور کامیاب نسخہ اور کوئی نہیں ہو سکتا تھا کہ کلیات کا انکار کر کے اس عقلی اساس

تصدیقات یا استدلال و قیاس پر دوگونہ اعتراضات، فنی و عمومی

تصدیقات یا قیاس سے متعلق علامہ نے جن قیمتی تنقیدات کو سپرد قلم کیا ہے ان کو ہم دو عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں :

عمومی (General) اور

فنی (Teehnieal)

عمومی اعتراضات سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان میں بغیر کسی تعیین کے قیاس و استدلال کے مزاج، لوازم، اور حدود و اثبات سے تعرض کیا گیا ہے، اور بتایا گیا ہے کہ اہل منطق نے اس سے جو بلند بانگ دعاوی اور چوڑی چکلی امیدیں وابستہ کر رکھی ہیں وہ پوری نہیں ہو پاتیں۔ مزید براں فن کی پیچیدگیوں اور احتیاطوں کو بدرجۂ غایت ملحوظ رکھنے کے بعد بھی ایک منطقی کو جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ بھی اہم نہیں بلکہ اس پر بجا طور پر کوہ کندن و کاہ برآوردن کی ضرب المثل صادق آتی ہے۔ یا بقول ایک عرب شاعر کے اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ:

اقام ایاماً یعمل روبته   وشبه الماء بعد الجهد بالماء

یعنی کئی دن غور و فکر کی صلاحیتوں کو بیدار کرتا رہا، اور بالآخر بہت کوشش کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ پانی کو پانی ہی سے تشبیہ دینا چاہیے۔

عمومی اعتراضات کی تفصیل۔ کیا دلیل و برہان سے واجب الوجود کا کوئی سُراغ ملتا ہے ؟

عمومی اعتراضات علی الترتیب حسب ذیل ہیں :

۱۔ 'برہان' کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ اس سے انسان قطعی و یقینی نتائج تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، حالانکہ منطقی طور پر یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ برہان سے

یہ واجب اور ممکن کے دو خانوں میں بٹ جاتا ہے۔ تقسیم کی اس نوعیت سے ابن المطہر الحلی کو جو غلط فہمی ہوئی علامہ نے اس کی تشریح کی ہے اور بتایا ہے کہ 'وجودِ مطلق' کی یہ دو قسمیں ہیں۔ یہ نہیں کہ وجود مطلق' کلی ہے اور یہ اس کے افراد یا جزئیات ہیں۔

تقسیم کے ان معنوں پر علامہ کا قرآن سے استشہاد کس درجہ لطیف ہے:

ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر (۱)

اور ان کو آگاہ کر دو کہ ان میں پانی کی باری تقسیم کر دی گئی ہے۔ ہر باری والے کو چاہیے کہ اپنی باری پر آئے۔

اسی سیاق میں علامہ نے نحو کے بارہ میں ایک نفیس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ نحوی کہتے ہیں کہ کلمہ اسم، فعل اور حرف میں انقسام پذیر ہے۔ اس تقسیم سے شبہ پیدا ہوتا تھا کہ شاید اسم، فعل اور حرف پر کلمہ کا اطلاق ہو سکتا ہے چنانچہ کُزُولی کے اس شبہ کا علامہ نے حوالہ بھی دیا ہے۔(۲)

علامہ کا کہنا ہے یہ تقسیم بھی حسب سابق کل اور جزء کے مابین دائر ہے کلی اور اس کے افراد کے مابین نہیں۔ علامہ کا دعویٰ ہے کہ کلمہ کا اطلاق ہمیشہ جملہ تامہ پر ہوتا ہے اور اس کی تائید میں انھوں نے قرآن، حدیث، اور لغت، ادب سے جو شہادتیں فراہم کی ہیں ان سے ان کی وسعتِ نظر اور مطالعہ کی گہرائیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ قرآن میں ہے:

وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا (۳)

اور کافروں کی بات کو پست کر دیا، اور بات تو اللہ ہی کی بلند ہے۔

۱۔ سورۂ القمر ۲۸

۲۔ ان کا پورا نام یہ ہے ابو موسیٰ عیسیٰ بن عبدالعزیز جزولہ، کی طرف منسوب ہیں جسے کزولہ بھی کہتے ہیں۔ چھٹی اور ساتویں صدی کے مشہور نحوی ہیں۔ "المقدمة الجزولية" یا "القانون" انھیں کے رشحات قلم کا نتیجہ ہیں۔

۳۔ سورۂ توبہ ۴۰

مگر ریاضی کی یہ استواریاں کیا ان لوگوں کو گمراہی سے بچا سکیں اور قیاس و استدلال کی کج روی سے باز رکھ سکیں۔ کیا یہی وہ لوگ نہیں تھے جنھوں نے کواکب پرستی شروع کی، شرک کی طرح ڈالی اور سحر و جادو ایسی شیطانی حرکات کا ساتھ دیا۔

۵۔ نفسِ انسانی دو قوتوں سے تعبیر ہے۔ ایک قوت کو علمی و نظری کہیں گے اور دوسری کو ارادی و عملی۔ اور ان دونوں کی تکمیل ایسے جامع مذہب سے ہوتی ہے جس میں علم و ارادہ کے ان دوگونہ تقاضوں کو پورا کیا جاتا ہے۔ یعنی جس میں اللہ کی معرفت و محبت بھی ہو، جو علم و نظر کو جلا بخشے، اور اس کی عبادت بھی کہ جس سے عمل و سیرت کے گوشے آراستہ ہوں۔ یہی وہ شئے ہے جس سے نفسِ انسانی کے ارتقائی تقاضوں کی تکمیل ہو پاتی ہے۔ اور یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف انبیاء علیہم السلام نے بار بار دعوت دی ہے۔ کیونکہ جہاں فکر و تعمق کی انتہاء توحید ہے وہاں عمل و سیرت کی انتہاء عبادت ہے۔

لیکن ان لوگوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ جہاں تک معرفت الٰہی اور توحید کے اسرار و معارف کا تعلق ہے، ان کی کتابیں اس حرفِ شیریں کی تشریح و وضاحت سے یکسر تہی اور عاری ہیں۔ خود ارسطو کو دیکھیے کہ مقالہ 'لام' میں اس نے کیا کچھ نہیں لکھا مگر اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارہ میں چند الفاظ بھی اس میں پائے نہیں جاتے۔ زیادہ سے زیادہ اس کے علم و ادراک کی پرواز اس کو 'علت اولیٰ' یا 'محرک اول' تک پہنچا سکی ہے۔ اس سے آگے نہیں۔

عبادات سے متعلق ان کا تصور سخت ناقص ہے۔ انبیاء علیہم السلام تو اس کو نفس و روح کے ارتقاءِ کمال کا واحد ذریعہ بتلاتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک یہ محض اصلاحِ نفس کی ایک تدبیر ہے، یا ان کی اصطلاح میں یوں کہیے کہ فقط 'حکمتِ عملیہ' کو تقویت پہنچانے والی ہے۔ مقصود بالذات یا روحانی و نفسی زندگی کا کوئی فطری تقاضہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے خیال میں اگر کوئی شخص 'حکمتِ عملیہ' کی نعمت سے بہرہ مند ہو جائے تو عبادت اس پر سے ساقط ہو جاتی ہے۔

سنتے ہیں جنھوں نے منطق کو خشک اور غیر دلچسپ سمجھ کر چھوڑ دیا تھا اور اس کے مقابلہ میں افلاطون کی حکیمانہ نگارشات کو زیادہ ودرخور اعتنا سمجھا تھا۔ یہی نہیں جنھوں نے کہا تھا کہ ارسطو کی منطق سے کہیں زیادہ حرارت، زندگی اور دلچسپی سیسرو (Cicero) کی خطابت اور لیوکریشس (Lucretius) کے نغموں میں ہے۔

یہ ہے ان عمومی اعتراضات کی ایک تلخیص جن میں منطق و فلسفہ کی واماندگیوں کو برہنہ کیا گیا ہے۔ ممکن ہے کچھ باخبر حضرات ان میں تکرار و اعادہ کی بدمزگیوں کو محسوس کریں۔ یہ بھی ممکن ہے کہیں کہیں اعتراضات کا رُخ اصل موضوع سے قدرے منحرف ہو گیا ہو۔ تاہم اس بدگمانی کی شدتیں اس وقت بہت ہی کم ہو جاتی ہیں جب تصویر کے تمام گوشے ہمارے سامنے ہوں۔ مثلاً اس پس منظر سے اگر ہم آشنا ہوں کہ منطق سے مراد صرف ایک متعین فن نہیں ہے جس میں فکر و استدلال کی اصابتوں سے تعرض کیا جاتا ہے بلکہ وہ پورا منہاج فکر اور عقائد و افکار کا وہ مکمل ڈھانچہ ہے جس کو اہل منطق بصد ناز و طنطنہ اہل مذہب کے مقابلہ میں پیش کرتے تھے (جو بیک وقت منطق بھی تھا، فلسفہ بھی تھا اور علمِ کلام بھی)، تو اس صورت میں یہ تمام اعتراضات نہ صرف حد درجہ موزوں اور برمحل معلوم ہوں گے۔ بلکہ ان سے علامہ کی وسعت نظر ژرف نگاہی کا صحیح صحیح اندازہ بھی ہو سکے گا۔

رہا یہ کہ ان اعتراضات میں تکرار و اعادہ کی جھلک نمایاں ہے تو یہ یقیناً صحیح ہے اور اس سے پہلے بھی ہم اس کی طرف اشارہ کر آئے ہیں۔

بات یہ ہے کہ اس سلسلہ میں چند حقائق ہمیشہ مدِ نظر رہنا چاہئیں:

۱۔ علامہ جہاں غیر معمولی علمی شخصیت کے مالک تھے وہاں ایک غیور مجاہد اور پُرجوش مصلح کی حیثیت سے اس طرح کی فعّال اور سکون ناآشنا زندگی بھی رکھتے تھے کہ جس نے ان کے تمام اوقات اور توجہات کو گھیر رکھا تھا۔ ان حالات میں ظاہر ہے کہ ان کے لیے ناممکن تھا کہ اپنی تصانیف کو بنا سنوار کر قارئین کے سامنے پیش کر سکیں۔

۲۔ مزید برآں دعوت و تبلیغ اور تجدید و اصلاح کے دواعی کا بھی یہ تقاضہ تھا کہ

قیاس نتیجہ خیز ہوتا ہے لیکن اس حقیقت سے متفق نہیں ہیں کہ ہر ہر حالت میں مقدمتین کا ہونا ضروری ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے فہم و استدلال کی استواری دراصل اس چیز پر موقوف ہے کہ سامع کی معلومات کا کیا انداز ہے؟ ہو سکتا ہے اس کی تسکینِ ذہنی کے لیے دو ہی مقدمات کافی ہوں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تین یا چار یا پانچ کی ضرورت محسوس ہو۔ بلکہ بسا اوقات مقدمات کی بھی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ ایک ہی لفظ اپنے متضمنات کے اعتبار سے ایسا ہوتا ہے کہ اس سے سامع کی پوری پوری تشفی ہو جا سکتی ہے۔"

علامہ کا کہنا ہے کہ حدِ اوسط (Middle Term) یا دلیل ہر ہر شخص کے لیے یکساں اطمینان بخش نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ اطمینان بمنزلہ کلی مشکّک کے ہے کہ جس میں مراتب و درجات کی تفریق پائی جاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص ہلال عید اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے۔ دوسرا اس رویت پر بربنائے شہادت اعتماد کرتا ہے اور تیسرا اس شہادت کی بنا پر اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ چاند ہو گیا۔ ظاہر ہے تینوں کا درجہ یقین و اعتماد ایک سا نہیں۔ جس نے چاند اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے وہ زیادہ متیقن ہے۔ جس نے اس پر اعتماد کیا ہے اس کا یقین نسبتاً کم درجے کا ہے، اور وہ تیسرا جس نے بالواسطہ اس روایت کو مانا ہے یقین و اعتماد کی اس سے کم مقدار پر قانع ہے۔ ان حالات میں یقین افروزی کے لیے حدِ اوسط کی اہمیتوں پر خواہ مخواہ زور دینا غیر منطقی فعل قرار پائے گا۔

ایک ہی مقدمہ سے کیونکر گوہر مقصود حاصل ہو سکتا ہے اس کی مثال بیان کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں۔ فرض کیجیے کوئی یہ جاننا چاہتا ہے کہ یہ متعین مشروب حرام ہے یا نہیں۔ اور وہ اتنا بھر پہلے سے جانتا ہے کہ ہر ہر مسکر اور نشہ آور شے حرام ہے۔

۱۔ بعض متکلمین کے نزدیک ایک لفظ یا شے جو دلالت کناں ہو "امارہ" کہلاتا ہے، اور دلیل کے لیے بہر حال ضروری ہے کہ وہ مرکب ہو۔ مگر یہ فرق اصطلاحی ہے۔

کسی خاص پہاڑ، درخت اور مینار سے بعض سمتیں متعین کی جائیں۔

یہ طریق استدلال ایسا ہے کہ عرب اور عجم تمام اقوامِ عالم میں رائج ہے۔ سب کے ہاں جہات و امکنہ پر بعض علائم و جزئیات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ دلیل کی یہ صورت نہ تو قیاس کہلا سکتی ہے کیونکہ قیاس تو کلیات سے جزئیات کی طرف بڑھنے کا نام ہے۔ نہ اس کو استقراء کہہ سکتے ہیں کیونکہ استقراء کے معنی جزئیات کی چھان بین کے بعد کسی حکم کو معلوم کرنے کے ہیں۔ اسی طرح اسے تمثیل بھی قرار نہیں دے سکتے اس بنا پر کہ تمثیل صرف تشابہ و اشتراک پر اکتفا کرتی ہے، اور استدلال کی یہ صورت ایسی ہے کہ اس میں استدلال تشابہ نہیں لزوم ہے جو تشابہ سے قطعی مختلف شے ہے۔

اسی طرح اس میں اس انداز استدلال کا بھی ذکر نہیں کہ جس میں ایک کلی سے بربنائے لزوم دوسری کلی کو مستنبط کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہم یہ کہیں کہ جب آفتاب طلوع ہوگا، نہار کا موجود ہونا ضروری ہے تو دلیل کی یہ صورت بھی ایسی ہے کہ جو ان تینوں قسموں میں داخل نہیں"[1]۔

صغریٰ وکبریٰ کا تیسرا امتیازی وصف اشکال اربعہ اور اس کی متعدد تفریعات کی تعیین ہے۔

علامہ کو اشکال و صور کی اس تقسیم پر اصولاً کوئی اعتراض نہیں بشرطیکہ حق و صداقت کو ان میں منحصر نہ کیا جائے۔ ان کے نزدیک اس میں خواہ مخواہ کی طوالت، سختی اور الجھاؤ پایا جاتا ہے ورنہ جو بات صحیح ہے اس کو ایک سلیم الفطرت انسان بغیر ان جھمیلوں میں پڑے معلوم کر دے سکتا ہے۔ انسان دوستی (Humanism) کے اعتبار سے ان کے اعتراض میں بڑا وزن ہے کہ اس سے بیان و اظہار کی وسعتیں بدذوقی کی حد تک سمٹاؤ اختیار کر لیتی ہیں۔ حالانکہ جب تہذیب و تمدن کے

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۶۳، ۱۶۴

فصلِ دوم

علم الکلام کی چند اہم بحثیں

مشہور و متداول مدارسِ فکر

منطق اور اس کے متعلقات پر علامہ ابن تیمیہ کے فکر و تعمق نے جن انمول موتیوں کو چُنا ہے اور جس نہج اور انداز سے اپنی خداداد ذہانت و علم کا لوہا منوایا ہے اس کی جھلکیاں آپ گذشتہ مباحث میں دیکھ چکے ہیں۔ اس وقت ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ علم الکلام اور فلسفہ نے تاویل و تعبیر کا جو پری خانہ سجایا تھا، علامہ نے اسے کس نظر سے دیکھا اور اس کے مقابلہ میں فکر و نظر کی کن استواریوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔

علم الکلام میں آپ کی کیا حیثیت ہے ؟ اور جدل و مناظرہ کے اس فن میں آپ کس رتبہ و مقام پر فائز ہیں۔ اس کو نہایت مختصر لفظوں میں یوں سمجھئیے کہ تاریخی لحاظ سے اشعری و غزالی کے بعد یہ تیسرے اور اپنی جامعیت اور عبقریت کے اعتبار سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے مجتہدانہ طریق سے اسلام کے پورے نظامِ عقائد پر گہرا غور و فکر کیا ہے اور کتاب و سنّت کی ایسی ٹھیٹھ، متوازن اور معقول تشریح کی ہے جس میں عجمی فلسفہ و دانش کی غلط اندازیوں کا شائبہ تک پایا نہیں جاتا۔ بلکہ ہمیں کہنے دیجیے کہ ان کی تحریروں سے کچھ اس طرح کی کیفیات قاری کے قلب و ذہن پر مرتسم ہوتی ہیں کہ گویا براہِ راست حکمتِ قرآن سے دوچار ہیں اور بلا واسطہ ریاضِ نبوت کی شمیم آرائیوں سے سابقہ ہے۔ سب سے بڑی

کہ یہ لوگ صفات میں اس عقلی نقطۂ نظر کے حامی تھے جس نے آگے چل کر اعتزال کی شکل اختیار کی۔ قدریہ کو قدریہ کیوں کہتے ہیں؟ اس میں اچھا خاصا اختلاف رونما ہے۔

ایک رائے یہ ہے کہ یہ لوگ چونکہ قضاء و قدر کی دخل اندازیوں کے منکر ہیں اس لیے انھیں قدریہ کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ نام تعرف الاشیاء باضدادھا (اشیاء اپنے ضد سے پہچانی جاتی ہیں) کے اصول پر مبنی ہے[1]۔ تسمیہ کی اس شکل میں چونکہ معنی و مفہوم کے اعتبار سے ایک طرح کا تناقض پایا جاتا ہے اس لیے قدریہ طبعاً اسے پسند نہیں کرتے تھے کہ انھیں اس نام سے پکارا جائے۔ چنانچہ ایک قدری کے اس اعتراض کو جرجانی نے شرح مواقف میں نقل کیا ہے:

ان من یقول بالقدر خیرہ وشرہ من اللہ اولی باسم القدریۃ منا۔ (۲)

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خیر و شر تمام تر اللہ کے قضاء وقدر سے ہے وہ ہم سے زیادہ قدری کہلانے کے مستحق ہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ یہ لوگ چونکہ انسانی قدرت واختیار کی وسعتوں کے قائل نہیں اور اس سلسلہ میں قضاء وقدر کو حائل نہیں مانتے اس بنا پر انھیں قدریہ کہا جاتا ہے۔ اسی سبب سے معتزلہ کو بھی قدریہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ لوگ بھی زندگی و عمل کی طرفہ طرازیوں میں انسان کو کلیتہً آزاد و خود مختار قرار دیتے ہیں۔

۱۔ گولڈ سیہر اسی رائے کو مرجح سمجھتا ہے۔ دیکھیے التراث الیونانی، عبدالرحمٰن بدوی طبعۃ ثانیہ، ص ۲۰۲

۲۔ شرح مواقف۔ طبعۃ القاہرہ ۱۳۲۵ھ، ج ۸، ص ۳۶۸، بحوالہ التراث، ص ۱۹۸۔

تصور میں یہ امر بھی داخل ہے کہ تشبیہ کی پوری پوری نفی کی جائے اور کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جہت، مکان، صورت، جسم، تحیز، انتقال، تغیر اور تاثر کی ہر ہر نوعیت سے بالا اور منزہ ہے۔

عدل سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ حکیم ہے اس لیے اس سے اصلح و خوب کے سوا کسی بری چیز کا صدور ممکن نہیں۔ اس طرح اس کی حکمت و لطف کا یہ تقاضا بھی ہے کہ ہمیشہ مصالح عباد کا خیال رکھے۔

وعدو وعید کا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جن نیکیوں پر صلہ و اجر عطا کرنے کی خوش خبری سنائی ہے اُس کو وہ پورا کرے گا۔ اسی طرح جن گناہوں پر اس نے عذاب کی دھمکی دی ہے اس کا ایفا بھی ضروری ہے اور کسی شخص کو بغیر توبہ کے عفو سے نوازا نہیں جائے گا۔ دوسرے لفظوں میں صلہ و مکافات کا اصول اس پر مبنی نہیں ہے کہ عقل اس کی مقتضی ہے بلکہ اس کا تعلق سراسر اعمال سے ہے۔

المنزلۃ بین المنزلتین سے یہ غرض ہے کہ ایک مسلمان اگر گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے تو اُسے نہ تو صحیح معنوں میں مومن قرار دیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ عدمِ توبہ کی صورت میں اس کا ٹھکانا ابدی جہنم ہے اور نہ کافر ہی کہا جاسکتا ہے کیونکہ جب تک یہ اسلامی معاشرہ میں مسلمان کی حیثیت سے رہ رہا ہے اسے لامحالہ اسلامی معاشرہ کے تمام حقوق حاصل ہوں گے۔ اس بنا پر اس کی حیثیت گویا بین بین کی سی ہے، نہ پورا مومن اور نہ کامل کافر۔

امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔ یہ پانچویں خوبی ہے جو ایک معتزلی میں ہونا چاہیے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ہر مسلمان ازروئے دین مکلف ہے کہ اللہ کے پیغام کو دوسروں تک پہنچائے اور مخالفینِ اسلام کے اعتراضات کا جواب دے۔[1]

۱۔ الملل والنحل، شہرستانی مطبوعہ لیدن، ص ۲۸، ۲۹ اور مذاہب الاسلامیہ، ص ۲۰۷ تا ۲۱۰

رہ سکا وہ کھلا کافر ہے۔ اور مرجئہ اس کے جواب میں یہ کہتے تھے کہ یہ انتہا پسندی ہے۔ اگر کوئی شخص ایمان کی دولت سے بہرہ مند ہے تو کوئی کبیرہ گناہ اس کی نجاتِ اخروی میں حائل ہونے والا نہیں۔ معتزلہ کے نقطۂ نظر سے یہ دونوں موقف عفو اور انتہا پسندی پر مشتمل تھے۔ انھوں نے ان کے مقابلہ میں منزلت بین منزلتین کا صلح کل اور مصالحانہ عقیدہ پیش کیا۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ ارتکابِ کبائر سے انسان نہ تو دائرۂ اسلام سے کلیتہً خارج ہو جاتا ہے اور نہ پورا پورا مسلمان ہونے کا استحقاق ہی رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ صحیح پوزیشن یہ ہے کہ جہاں تک اسلامی قانون اور فقہ کی تکلیفات اور ذمہ داریوں کا تعلق ہے وہ مجبور ہے کہ ان کا احترام کرے اور معاشرہ کو بھی چاہیے کہ عام برتاؤ میں ان کو مسلمان ہی سمجھے۔ ہاں عنداللہ کبائر کی سزا البتہ بہت کڑی ہے۔

اس نزاع کا سیاسی پس منظر جانے بنا مسعودی کی یہ بات سمجھ میں نہیں آسکتی کہ یہ اختلاف سیاسی نوعیت کا حامل تھا۔ اور یہ کہ اس میں معتزلہ نے اہل سنّت سے الگ رہ کر جو مصالحانہ روش اختیار کی اسی کی بنیاد پر ان کو معتزلہ کے لقب سے ملقب کیا گیا۔

قصّہ یہ ہے کہ مشاجراتِ صحابہ کے سلسلہ میں مسلمانوں میں دو مستقل بالذات گروہ پیدا ہو گئے تھے۔ ایک گروہ وہ تھا جو حضرت علیؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور ام المومنین عائشہؓ تک کو معاذ اللہ اس وجہ سے کافر ٹھہراتا تھا کہ ان میں کا ہر ایک ارتکابِ کبیرہ سے ملوث ہوا۔ طلحہؓ، زبیرؓ اور ام المومنین عائشہؓ تو اس لیے کہ انھوں نے حضرت علیؓ کی مخالفت کی اور علیؓ بایں سبب کہ اس نے تحکیم ایسے غیر قرآنی فیصلہ کے سامنے سر جھکایا۔ یہ گروہ تاریخ میں خوارج کے نام سے مشہور ہوا۔

دوسری جماعت اس کے مقابلہ میں مرجئہ کی تھی جو ان لڑائیوں کے ہولناک نتائج کے باوجود ان سب کو مسلمان ہی سمجھتی تھی۔

چالیس سال تک مسلسل فکر و ذہن کے اعتبار سے معتزلی رہنے کے باوجود یہ اعتزال سے سکون و طمانیت حاصل نہ کر سکے، اور آخر غور و فکر کے بعد ایک دن بصرہ کی جامع مسجد میں یہ کہہ کر ہمیشہ کے لیے اس مدرسہ خیال سے الگ ہو گئے:

"لوگو! تم میں سے مجھے جو شخص جانتا ہے، وہ تو جانتا ہی ہے جو نہیں جانتا اسے معلوم ہونا چاہیے میں 'فلاں بن فلاں' ہوں۔ اس سے پہلے میں قرآن کو مخلوق جانتا تھا۔ میں یہ بھی کہتا تھا کہ ان آنکھوں سے رویت باری ممکن نہیں۔ اعمال کے بارہ میں مَیں یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ بُرائیوں کا انتساب اللہ کی طرف جائز نہیں۔ اپنے اعمال کا خالق میں خود ہوں۔ آج ان تمام عقائد سے توبہ کرتا ہوں اور اس حلقۂ اعتزال سے مکمل علیحدگی کا اعلان کرتا ہوں مجھے ان تمام مسائل میں معتزلہ سے بحث و مناظرے کرنا ہے، اور ان کے فکر و عقیدہ کی کمزوریوں کو کھول کھول کر بیان کرنا ہے۔ لوگو! میں اس عرصہ تک تمہاری نظروں سے اوجھل رہا اس کی وجہ یہ تھی کہ میں نے معتزلہ کے اندازِ استدلال پر اچھی طرح غور و فکر کیا اور چھان بین کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ جہاں تک عقلی مناہجِ فکر کا تعلق ہے نفی و اثبات کے دلائل برابر سرابر ہیں اور میں اس لائق نہیں کہ ان میں کسی کو بھی راجح سمجھ سکوں۔ لہذا میں نے اس معاملہ میں اللہ تعالیٰ سے ہدایت چاہی اللہ کا شکر ہے کہ اس نے مجھے ہدایت سے نوازا۔ میں نے یہ سب باتیں اپنی ان کتابوں میں درج کر دی ہیں۔ میں آج اعتزال کے لباسِ کہنہ کو اپنی اس عبا کی طرح اتار پھینکنا چاہتا ہوں۔" اور اس کے بعد انھوں نے سچ مچ اپنی عبا اتار دی اور مسندِ اعتزال سے مستقل علیحدگی اختیار کر لی[1]۔

سوال یہ ہے کہ اشعری کیوں اعتزال کی نکتہ سنجیوں سے اس درجہ بیزار

1- المذاہب الاسلامیہ، ص ۲۶۶

جس نے اشعری کے سامنے ایک نئے مدرسۂ خیال کے دروازے کھول دیے وہ خود نظر و استدلال کی یہ خامی تھی کہ اس سے کسی طرح بھی کسی قطعیت کی نشاندہی نہیں ہو سکتی۔ اسی کو وہ اپنی اصطلاح میں "تکافو ادلّہ" کے نقص سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ کوئی بھی زیرِ بحث دعوے چاہے قیاس و استدلال کے نگار خانہ میں کسی بھی ڈھنگ سے سجایا جائے، اثبات و تردید کے پہلو برابر رہیں گے، یعنی جس زور کے ساتھ ایک دلیل اثباتِ باری پر روشنی ڈالے گی، اُسی زور اور قوت کے ساتھ انکارِ خدا کے مسئلہ میں دوسری دلیل پیش پیش ہو گی۔ کیونکہ جب کسی مسئلہ کا دارومدار ہی خیال آرائی پر ٹھہرا تو ظاہر ہے کہ کلام و صفات کا کوئی مسئلہ استواری و محکمی سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔ یہ تھی نظر و استدلال اور عقل و دانش کی وہ عظیم کوتاہی جس نے اشعری کو چونکا سا دیا۔ اور جس نے انھیں بالآخر مجبور کیا کہ اثباتِ عقائد کے لیے وہ کتاب و سنّت کی نصوص پر زیادہ بھروسہ کریں اور ان کے مقابلہ میں عقل و خرد کی اہمیتوں کو ماننے کے باوجود دانش و فکر کے پلڑوں کو جھکا ہوا سمجھیں۔[1]

اشاعرہ کے امتیازی مسائل تین تھے:

۱۔ تمیزِ صفات

۲۔ امکانِ رویتِ باری، اور

۳۔ اعمال میں نظریہ "کسب" کا اعلان

تمیزِ صفات کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم، ارادۂ خلق اور حکمت وغیرہ تمام صفات اپنا الگ الگ تشخص رکھتی ہیں جس کا یہ مطلب ہے کہ اس کی ذاتِ گرامی کے ساتھ جو صفات وابستہ ہیں وہ ذات ہی کے مختلف روپ نہیں بلکہ ان میں کی ہر ایک صفت ایک علیحدہ انفرادیت لیے ہوتی ہے۔ اور اس کی وابستگی، مستقل

۱۔ دیکھیے کتاب اللمع مطبوعہ بیروت ۱۹۵۳ء، ص ۱۰ تا ۱۴، مصنفہ ابوالحسن اشعری۔

وفات البتہ ۳۳۳ھ میں ہوئی۔ ابوالحسن اشعری کے معاصر ہیں۔

جس دور میں انھوں نے شعور و ادراک کی آنکھیں وا کیں عالم اسلامی میں بالعموم اور دیار ماوراء النہر میں خصوصیت سے مناظرہ کا بہت چرچا تھا۔ یہ وہ پُر آشوب زمانہ تھا کہ ہر وقت احناف و شوافع کے مابین بحث وجدل کا بازار گرم رہتا۔ ہر ہر محفل اور تقریب پر علماء میں باقاعدہ معرکہ آرائیاں ہوتیں حتیٰ کہ ماتم کی محفلوں میں بھی کسی نہ کسی فقہی یا اصولی موضوع کو مناظرہ و بحث کی غرض سے چُن لیا جاتا، اور پھر فریقین کھُل کر بساطِ جدل و مکالمہ پر اوتہ کے موتی بکھیرتے اور اپنے اپنے مسلک کی تائید میں قرآن و حدیث کے شواہد پیش کرتے۔

فقہ و اصول کے علاوہ کلامی مسائل پر بھی اکثر طبع آزمائی ہوتی۔ اس دور میں معتزلہ اگرچہ اپنا سیاسی اثر و رسوخ کھو چکے تھے، بلکہ اہل السنّت کے جلیل القدر ائمہ کو خواہ مخواہ آزمائش و محن میں ڈالنے کی وجہ سے بڑی حد تک بدنام بھی ہو چکے تھے، تاہم ان کے پھیلائے ہوئے افکار و خیالات کی صدائے بازگشت اب بھی ذہنوں کو متاثر کیے بغیر نہ رہتی تھی۔ ماتریدی مدرسۂ فکر کو انھیں اثرات کا منطقی ردِ عمل سمجھنا چاہیے۔

ماتریدی اور اشعری دونوں کا بظاہر مقصد ایک ہی تھا یعنی یہ کہ اعتزال و عقلیت کے مقابلہ میں عقائد اہل السنّت کے لیے ایک علیحدہ مدرسۂ فکر کی تاسیس کی جائے۔ دونوں میں فرق یہ تھا کہ جہاں اشعری کے ہاں فکر و دانش کی کورد یتی ہوئی نظر آتی ہے، وہاں ماتریدی کے ہاں اس کا رنگ نسبتہً ذرا شوخ ہے۔ زیادہ واضح لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ ماتریدی مدرسۂ فکر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متکلمانہ رجحانات کا کامیاب ترجمان ہے۔ اسی سبب سے اس مسلک کو احناف میں زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی۔

بات یہ ہے کہ جہاں تک حضرت امام کی فقہی ژرف نگاہیوں کا تعلق ہے ان کو تو فقہاء عراق و شام نے خوب نکھارا، اور تفریع و توسیع کے ذریعہ اچھی طرح

ان کے نقطۂ نظر سے یہ بات تو درست ہے کہ اس نے از راہِ لطف، افعالِ تکوینی یا شرعیات میں حکمت و مقصد کو ہمیشہ مرعی رکھا ہے، مگر یہ اس پر لازم نہیں۔ وہ ایسے افعال پر بھی قادر ہے کہ جن کی کوئی عقلی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

۵۔ صفات کے بارہ میں جہاں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ان کو عین ذات ہی سمجھنا چاہیے، اور اشاعرہ کا یہ مسلک ہے کہ یہ غیر ذات ہیں، وہاں ماتریدیہ کا موقف یہ ہے کہ نہ تو یہ ان معنوں میں عین ذات ہیں کہ ان کا ذات سے علیحدہ کوئی وجود یا تشخص ہی نہ ہو، اور نہ ان کے علیحدہ وجود کے یہ معنی ہیں کہ انھیں استقلال و انفرادیت حاصل ہے کیونکہ اس طرح فرض کرنے سے تعددِ قدماء کا استحالہ لازم آتا ہے۔ ان کے نزدیک ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ جسے نہ عین ذات کہا جا سکتا ہے اور نہ غیر ذات کہتے ہی بن پڑتا ہے۔[1]

---

[1] اس پوری بحث کے لیے دیکھیے المذاہب الاسلامیہ ص ۲۸ تا ۳۰۰

لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر۔ (الملک ۲)

اگر ہم پیغمبر کی دعوت پر کان دھرتے اور سوچ سمجھ سے کام لیتے تو آج دوزخیوں میں نہ ہوتے۔

نظریۂ تفویض اور تکافو ادلّہ کے لیے کوئی وجہِ جواز نہیں

علّامہ کے نزدیک عقل و خرد کا کیا درجہ ہے، اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگیئے کہ ان کے نزدیک قلب و ذہن میں عقائد و تصورات کا نقشہ، صاف، ممیز، اور واضح ہونا چاہیے اور اس باب میں تفویض اور تکافؤ ادلّہ کی آڑ لینا ہرگز جائز نہیں، قرآن و سنّت کی ہدایات واضح ہیں، فہم و ادراک کے فیصلے متعین ہیں، خود شریعت کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک جچی تلی اور واضح رائے عقائد سے متعلق قائم کی جائے کیونکہ اگر ایمانیات ہی کی بنیاد قطعیت، اثبات اور وضاحت پر نہیں ہوگی تو اس سے کسی محکم و واضح تر کردار و سیرت کی تشکیل کی آرزو سرے سے محال ہے۔

تفویض کے یہ معنی ہیں کہ الفاظ قرآن کو بغیر کسی مدلول کو متعین کیے اور تعبیر و وضاحت کی تحدید کے مانا جائے اور کہا جائے کہ مدلول و معنی کو سوا اللہ کی ذات کے اور کوئی نہیں جانتا۔ اس موقف کے مقابلہ میں علّامہ کا کہنا ہے:

اما التفویض فمن المعلوم ان اللہ تعالیٰ امرنا ان نتدبر القرآن۔ وحضنا علی عقلہ و فہمہ فکیف یجوز مع ذلک۔

سو جہاں تک تفویض کا تعلق ہے یہ بات جانی بوجھی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے تدبرِ قرآن کی دعوت دی ہے اور ہمیں اس کے فہم و ادراک پر ابھارا ہے اور آمادہ کیا ہے۔ اس

اور اس کو بھی حرام ٹھہرایا ہے کہ خدا کے بارے میں ایسی باتیں کہو کہ جن کا تمھیں کوئی علم نہیں۔

۲۔ غیر حقیقی باتوں کو اللہ کی طرف منسوب کرنا

ان لا یقولوا علی اللہ الا الحق۔ الاعراف/۱۶۹

یہ کہ حق کے سوا اللہ کی طرف کوئی چیز منسوب نہیں کریں گے۔

۳۔ بغیر کچھ جانے بوجھے، اور حق و صداقت کا احاطہ کیے، جدل و بحث کے طوفان اٹھانا

انتم ھؤلاء حاججتم فیما لکم بہ علم فلم تحاجون فیما لیس لکم بہ علم آل عمران/۶۶

دیکھو اس بات میں تو تم نے جھگڑا کیا ہی تھا جس کا تھیں تھوڑا بہت علم تھا بھی۔ مگر ایسی بات میں کیوں جھگڑتے ہو جس کا تم کو کچھ علم نہیں۔

۴۔ حق و صداقت کے آشکار ہو جانے کے بعد بھی مین میخ نکالنا اور بحث و مناظرہ کا جاری رکھنا

یجادلونک فی الحق بعد ما تبین۔ انفال/۶

حق کے آشکار ہو جانے پر بھی یہ لوگ تم سے جھگڑنے لگے۔

۵۔ غلط دلائل سے کام لینا

یجادل الذین کفروا بالباطل لیدحضوا بہ الحق۔ الکہف/۵۶

اور کافر باطل کی بنیاد پر جھگڑا کرتے ہیں تاکہ اس سے حق کو پھسلا دیں۔

یہی وہ باتیں ہیں جن سے ایک شخص جادۂ مستقیم کو چھوڑ کر گمراہی کے آغوش میں جا گرتا ہے۔[۱]

سنت و احادیث میں بھی فکر و تعمق نہیں روکا گیا بلکہ صرف موجبات اختلاف کی روک تھام کی گئی ہے

سنت میں بھی نظر و اجتہاد، یا بصیرت و تعمق کے شرعی و دینی تقاضوں سے

۱۔ مواقع نہی کی نشاندہی کے لیے دیکھیے موافقہ صحیح المنقول ج ۱، ص ۲۵

کواس وقت تک سمجھنا ناممکن ہے جب تک اس کو چند مثالوں سے واضح نہ کیا جائے۔ چنانچہ تھوڑی دیر کے لیے اگر ہم موضوع سے ہٹ کر چند مثالیں پیش کریں تو ہمیں معذور سمجھا جائے۔ مثالیں یہ ہیں:

"احد" و "واحد" کے لفظ سے متکلمین و فلاسفہ یہ مراد لیتے ہیں کہ یہ ایسی ذات سے تعبیر ہے جس میں کسی طرح کا تعدد نہ پایا جائے حتیٰ کہ اس کا صفات کے ساتھ متصف ہونا بھی شانِ احدیت کے منافی ہے۔

علّامہ کا کہنا ہے کہ "احد" و "واحد" کے اس اصطلاحی استعمال کی تائید کلامِ عرب سے نہیں ہو پاتی۔ بلکہ کسی بھی زبان میں "احد" کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ایسی شئے سے تعبیر ہے جو اپنی ان صفات سے بھی تہی ہے کہ جن سے اس کی ذات یا تشخص کی تعیین ہوتی ہے۔

قرآن نے متعدد جگہ یہ لفظ استعمال کیا ہے مگر کہیں بھی اس سے مراد ایسی واحد و بسیط شئے نہیں ہے کہ جس میں صفات نہ ہوں، یا ترکیب و تالیف نہ ہو۔ ولید بن المغیرہ کے بارہ میں ہے:

ذرنی و من خلقت وحیدًا۔ المدثر ۱۱

ہمیں اس شخص سے سمجھ لینے دو جس کو ہم نے اکیلا پیدا کیا۔

ایک ایسی عورت پر بھی واحد کا اطلاق ہوا ہے جو صفات سے متصف ہے بلکہ جسم و اعراضِ جسم سے بہرہ ور ہے:

وان کانت واحدۃ فلھا النصف۔ النساء ۱۱

اور اگر صرف ایک لڑکی ہو تو اس کا حصہ نصف رہے،

اسی طرح مشرک سے متعلق ارشادِ باری ہے:

وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ۔ توبہ ۶

اور اگر کوئی مشرک تم سے پناہ کا خواستگار ہو تو اس کو پناہ دو یہاں تک کہ اللہ کا کلام سننے لگے۔

معانی کی تعیین کیونکر ہو۔ یہ ایک اہم سوال ہے۔ لیکن اس کے بارہ میں بھی ان کا ذہن بالکل صاف ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ صفات کے بارہ میں مفاہیم اور معانی کو ہم کتاب اللہ اور سنّتِ رسول سے اخذ کریں گے، اور پھر دیکھیں گے کہ آیا متکلمین اور حکماء کی تجویز کردہ اصطلاحیں ان معانی سے ہم آہنگ ہیں یا نہیں۔ اگر ہم آہنگ ہوں گی تو ہم بغیر کسی تردد اور ہچکچاہٹ کے تائید کریں گے ورنہ یہ کہہ کر ٹھکرا دیں گے کہ یہ اصطلاحیں اور یہ پیمانے ہمارے لیے قابلِ قبول نہیں!"

اس وضاحت سے اس شبہے کا قطعی ازالہ ہو جاتا ہے کہ سلف نے علم الکلام کی مذمّت کی ہے۔ یہی نہیں اس سے یہ حقیقت بھی نکھر کر نظر و بصر کے سامنے آجاتی ہے کہ سلف دینیات کے معاملہ میں کس درجہ محتاط اور متوازن تھے۔ علم الکلام سے متعلق ان کی عبارات کا مطلب صرف یہ ہے کہ غیر مشروط طور پر اور بغیر معنی و مفہوم کو متعین و واضح کیے ہمیں ان فلسفیانہ و متکلمانہ مصطلحات سے عقائد کو مستنبط نہیں کرنا چاہیے کیونکہ ان کا اصل مصدر و ماخذ عقلیات نہیں کتاب و سنّت ہے۔ یہ موقف ایسا صحیح اور توازن و اعتدال لیے ہوئے ہے کہ کوئی شخص بھی اس کی معقولیت سے انکار نہیں کر سکتا۔

تعارضِ ادلّہ کی صورت میں سمعیات و عقلیات میں سے تقدّم کسے حاصل ہے

یہ بڑے معرکہ کا سوال ہے اور اس کے جواب سے عہدہ برا ہونے سے پہلے اس کے پس منظر پر غور کر لینا چاہیے۔ ہم معتزلہ کے ضمن میں بتا آئے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی دَور ہی میں نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے تھے اور فقہی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ عقیدہ و ایمان کی سادگی بھی تعبیر و ترجمانی کے تکلفات

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ص ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۸۱ تا ۱۸۳

سے آشنا ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ چنانچہ لوگ جبر و قدر پر عقلی پیمانوں کی روشنی میں غور کرنے لگے تھے۔ ایمان کے کیا حدود ہیں؟ اور مرتکب کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں۔ اس بحث نے تو اچھا خاصہ اختلافِ رائے پیدا کر رکھا تھا۔ صفات کی عمیق اور نازک بحثیں بھی اہل علم کے حلقوں میں پورے زور شور سے جاری تھیں، اور خلقِ قرآن کے فتنہ نے تو امّت کو دو مستقل فرقوں میں بانٹ کر رکھ دیا تھا۔ ان مسائل کی چھان بین، تحقیق و تفحص اور بحث و نظر نے ایک نئے ذہن کی تخلیق میں مدد دی جو صفات کی حد تک صرف نصوص پر قانع نہیں رہنا چاہتا تھا بلکہ سند کے پہلو بہ پہلو یہ بھی دیکھنا چاہتا تھا کہ اس میں منطقی استواری کی مقدار کس درجہ ہے اور اس سے ذوق و خرد کے تقاضوں کی تکمیل کس حد تک ممکن ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب یونانی علوم و تصورات، خیالات و افکار پر گہرا اثر ڈال رہے تھے اور جب عجم کا شکست خوردہ، مگر بدرجہ غایت ہشیار گروہ اسلام سے اس کی فتوحات کا انتقام لینا چاہتا تھا اور عقل و فلسفہ کے بھیس میں فکر و نظر کے ایسے ایسے مزخرفات کی اشاعت و تبلیغ میں مصروف تھا کہ جن سے اسلامی صفوں میں اختلال پیدا ہوا، وحدتِ فکر پارہ پارہ ہوئی، اور اس قوت و حرکت کو نقصان وگزند پہنچا کہ جس نے مسلمانوں میں تسخیرِ عالم کے پُر زور جذبہ کو ابھار رکھا تھا۔

ان حالات میں یہ قدرتی امر تھا کہ مسلمانوں میں عقائد و صفات کے بارہ میں اختلاف رائے پیدا ہوتا اور تعبیر و تاویل کے متعدد مدارس قائم ہوتے۔ ان سب کو ہم ذیل کے تین گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۱۔ ائمہ سلف کا موقف جنھوں نے استدلال و استنباط کے سلسلہ میں صرف کتاب و سنّت کی ٹھیٹھ اور واضح تصریحات ہی کو کافی و تسلی بخش سمجھا، اور کلام و فلسفہ کی پُر پیچ اور غیر واضح راہوں پر چلنے سے گریز اختیار کیا۔

۲۔ متکلمین و حکمائے اسلام کا وہ گروہ جس نے دیانتداری سے اسلام کا

ان کو سفسطہ سے تعبیر کیا جائے۔ اس مرحلہ پر ہم اس پوری تنقیدی بحث کا اعادہ نہیں کرنا چاہتے۔

مقصد صرف یہ بیان کرنا ہے کہ جن لوگوں نے علاّمہ کی تصنیفات کے ان حصوں کا بغور مطالعہ کیا ہے جن میں انھوں نے منطق و فلسفہ کی فسوں سازیوں کو بے نقاب کیا ہے، ان کے دل میں قدرتاً یہ سوال چٹکی لیتا ہے کہ بہت اچھا، منطق و فلسفہ غلط، عقل و اندیشہ کی لن ترانیاں بے جا، اور ارسطو کا بتایا ہوا طریق استدلال بے معنی، لیکن کیا اس کے مقابلہ میں قرآن حکیم نے بھی کسی مثبت طریق استدلال کی نشاندہی کی ہے، جس سے توحید، نبوّت اور معاد ایسے مسائل پر روشنی پڑ سکے۔

یہ سوال صرف قاری ہی کے دل میں خلش پیدا نہیں کرتا بلکہ بحث و تنقید کے دوران اکثر و بیشتر خود علاّمہ کو بھی کھٹکا ہے۔ اور انھوں نے بارہا اپنی تصنیفات میں اس کا نہایت ہی پُر اعتماد اور ایجابی لب و لہجہ میں جواب بھی دیا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ قرآن حکیم نے صرف تہذیب و تمدن کے اصول ہی بیان نہیں کیے ہیں، صرف اوامر و نواہی کا نقشہ ہی نہیں تیار کیا ہے، اور صرف عقائد و تصورات کی گتھیوں کو نہیں سلجھایا ہے بلکہ اس کا اپنا ایک نظام استدلال، اور اسلوب بیان بھی ہے۔ یہ جب ذہنوں کو عقل و تدبّر پر ابھارتا ہے، کائنات میں غور و فکر کی دعوت دیتا ہے، اور اپنی تعلیمات کو نور و حکمت سے تعبیر کرتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ جو کچھ بیان کرے، اور جن حقائق کو پیش کرے، ان کو عقل و حکمت کی کسوٹیوں پر پورا بھی اترنا چاہیے۔

قرآن کا اپنا ایک انداز استدلال ہے جو یونانی انداز سے قطعی مختلف ہے، اور اس کی اپنی ایک منطق ہے جو ارسطو کی منطق سے بالکل جُدا

اور منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ اس دعوے کو اپنی کتابوں میں بار بار پیش کرتے ہیں ۔ وہ کیا اندازِ استدلال اور منہاجِ فکر ہے۔ علامہ نے جستہ جستہ اپنی تحریروں میں ان کا ذکر کیا ہے۔

قرآن نے امثال سے دلائل کا کام لیا ہے

قرآن کا دعوٰی ہے کہ وہ امثال کی روشنی میں دین کی بہت سی حقیقتوں کو بیان کر دیتا ہے۔

ولقد ضربنا للناس فی ھذا القراٰن من کل مثل ۔ روم ۵۸

اور ہم نے لوگوں کو سمجھانے کے لیے اس قرآن میں ہر طرح کی مثال بیان کر دی ہے۔

علامہ کا کہنا ہے اگر ان امثال کے سیاق وسباق کو دیکھا جائے اور ان کا منطقی تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ کسی نہ کسی دلیل و برہان کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں"۔[1]

علامہ کا دعوٰے ہے اور بجا دعوٰے ہے کہ عدل وانصاف کے پیمانے صرف یونانیوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں ۔ بلکہ خود قرآن نے دلائل و حجج اور براہین کے سلسلہ میں ایک میزان اور کسوٹی پیش کی ہے ۔ چنانچہ قرآن کی اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ ہے:

اللہ الذی انزل الکتاب بالحق والمیزان ۔ شوریٰ ۱۷

خدا ہی تو ہے جس نے سچائی کے ساتھ کتاب نازل فرمائی اور عدل وانصاف کی ترازو بھی۔

یہ ترازو کیا ہے؟ جس کے ذریعہ حق وانصاف کو باطل و ناحق سے الگ کیا جا سکتا

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ص ۱۴

ہے۔ قرآن حکیم نے ان اصولوں کی طرف بھی فکر و تدبر کے رخوں کو پھیرا ہے:

دو اہم اصولوں کی نشاندہی۔ دو مماثل اشیاء کا حکم ایک ہوگا، اور دو متفرق اشیاء کا مختلف

مثلاً قرآن حکیم نے اس عقلی پیمانے کی نشاندہی کی ہے کہ دو متماثل چیزوں کا حکم ایک ہوگا۔ اور دو متفرق اشیاء میں حکم و فیصلہ کے اعتبار سے فرق کیا جائے گا۔ بظاہر یہ دو سادہ سی حقیقتیں ہیں۔ مگر غور کیجیے تو یہ قیاس و استدلال کے دو پیمانے ہیں اور ان پیمانوں سے کتنے ہی مسائل ہیں جو حل ہو جاتے ہیں۔ قرآن نے اس اصول سے خود بھی کام لیا ہے، حشر میں تفاوت اجر و عمل کی توجیہہ بیان کرتے ہوئے فرمایا:

افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا لا یستون (سجدہ ۱۸)

بھلا جو مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جو فاسق ہو۔

بتاہیے ارسطو جب حد اوسط (MiddLE TERM) کی دریافت پر فخر و ناز کرتا ہے۔ تو کیا وہ اس حقیقت سے مختلف کوئی شئے ہے کہ تمام مشترکات کا حکم ایک ہے۔ یعنی قیاس و استدلال کی استواریاں اسی وقت قائم رہ سکیں گی جب ہم یہ دیکھیں گے کہ آیا زیر بحث امور میں کوئی شئے مشترک اور جامع بھی ہے یا نہیں![1]

علامہ اس سیاق میں بڑے کام کی بات کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن فکر و استدلال کے سلسلہ میں کسی بندھے ٹکے طریق کی طرف دعوت نہیں دیتا، اور نہ وہ کسی جامد اور بے لوچ عقلی منہاج اثبات کو، ہر ہر صورت میں قطعی و یقینی سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک اصل شئے عدل ہے۔ جس کی طرف وہ بار بار توجہ

۱۔ الرد علی المنطقیین: علامہ ابن تیمیہ۔ ناشر عبدالصمد شرف الدین بمبئی، ۱۹۴۹ء ص ۳۷۱، ۳۷۲

دلاتا :-

ان اللہ یامر بالعدل (نحل ۹۰)

اللہ عدل کا حکم دیتا ہے

لہٰذا یہ عدل اگر قیاس و استدلال، اور ترتیب مقدمات کی کسی شکل میں منعکس ہوتا ہے تو اخذ کردہ نتائج بھی صحیح ہوں گے۔ اور اگر قضایا میں منطقی ترتیب کے باوجود عدل منعکس نہیں ہوتا تو اخذ کردہ نتائج بھی صحیح نہیں ہو سکتے"[1]

یہاں تک تو بحث و نظر کا رنگ عمومی ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ منفرد اور متعین دلیل کیا ہے، جس کو قرآن نے اکثر و بیشتر توحید و معاد کے سلسلہ میں پیش کیا ہے۔ علامہ اس دلیل کو "برہان اولیٰ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور اس کے دو مختلف اطلاق ہیں۔ پہلے اطلاق کے معنی یہ ہیں کہ وہ تمام معنوی خوبیاں اور محاسن جو انسان کے لیے وجہ فضیلت ہو سکتی ہیں۔ وہ بطریق اولیٰ اللہ تعالیٰ کے حق میں ثابت ہیں۔ اور وہ تمام عیوب جن کے انتساب سے خود حضرتِ انسان گریزاں ہے بطریق اولیٰ ان کو اللہ تعالےٰ کی طرف منسوب کرنے سے احتراز کرنا چاہیے۔ قرآن سے اس طریقِ استدلال کی مثال ملاحظہ ہو۔

ویجعلون للہ البنات سبحنہ ولھم ما یشتھون ۝ واذا بشر احدھم بالانثی ظل وجھہ مسودا وھو کظیم ۝ یتواری من القوم من سوء ما بشر بہ ایمسکہ علی ھون ام یدسہ فی التراب الا ساء ما یحکمون ۝ للذین لا یؤمنون بالاخرۃ مثل السوء وللہ المثل الاعلی وھو العزیز الحکیم۔ (النحل ۵۷ تا ۶۰)

یہ لوگ خدا کے لیے تو بیٹیاں تجویز کرتے ہیں اور وہ ان سے پاک ہے، اور اپنے لیے بیٹے جو مرغوب و دلپسند ہیں۔ حالانکہ ان میں سے کسی کو بیٹی کے پیدا ہونے کی خبر

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۳۲۳، ۳۷۲، ۳۷۳

ملتی ہے تو اس کا منہ غم کے سبب کالا پڑ جاتا ہے، اور وہ اندوہناک ہو جاتا ہے، اور اس خبر بد کی وجہ سے لوگوں سے چھپتا پھرتا ہے۔ اور سوچتا ہے کہ آیا ذلت برداشت کر کے لڑکی کو زندہ رہنے دے یا زمین میں گاڑ دے۔ دیکھو ان کا یہ فیصلہ بہت بُرا ہے۔ جو لوگ آخرت پر ایمان نہیں رکھتے انھیں کے لیے بری باتیں شایاں ہیں اور خدا کو صفت اعلیٰ زیب دیتی ہے۔ اور وہ غالب حکمت والا ہے۔

یعنی اس آیت میں جہاں مشرکین مکہ کو اس بات پر سرزنش کرنا مقصود ہے کہ وہ لڑکیوں کی پیدائش کی خبر پر ناک بھوں کیوں چڑھاتے ہیں، وہاں یہ اصول بیان کرنا بھی مقصود ہے کہ جن خوبیوں کو تم اپنے لیے پسند کرتے ہو ان کو اللہ تعالیٰ کے لیے بھی بطریق اولیٰ پسند کرو۔ اور جو چیز تمھارے لیے عیب و نقص شمار ہوتی ہے اس کو اللہ تعالیٰ کے حق میں بھی عیب و نقص ہی سمجھو۔[1]

دوسرا اطلاق اگرچہ اس سے مستفاد و ماخوذ یا اسی پر متفرع ہے تاہم اس کی دلالت اس سے کسی قدر مختلف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی ایک حقیقت کو تم نے بر بنائے مشاہدہ ایک مرتبہ مان لیا اور اس کے امکان میں کسی انداز کے شبہات کو نزدیک نہیں آنے دیا تو اسی حقیقت کے اعادہ کو بطریق اولیٰ تسلیم کر لینا چاہیے۔[2] استدلال کے اس انداز کو قرآن حکیم نے اثبات معاد کے سلسلہ میں اکثر پیش فرمایا ہے:

اولم یروا ان اللہ الذی خلق السموت والارض قادر علی ان یخلق مثلھم وجعل لھم اجلا لا ریب فیہ ط فابی الظلمون الا کفورا (بنی اسرائیل ۹۹)

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۳۵۱

۲۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۱۶

کیا انھوں نے نہیں دیکھا کہ خدا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے اس بات پر قادر ہے کہ ان جیسے لوگ پھر پیدا کر دے۔ اور اس نے ان کے لیے ایک وقت مقرر کر دیا ہے جس میں کچھ بھی شک نہیں لیکن ظالموں نے اس کا انکار ہی کیا۔

اولیس الذی خلق السموت والارض بقادر الا ان یخلق مثلھم؟ بلی، وھو الخلّق العلیم ہ (یٰس ۸۱)

بھلا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، کیا وہ اس بات پر قادر نہیں کہ ان کو پھر ویسے ہی پیدا کر دے۔ کیوں نہیں وہ تو بڑا پیدا کرنے اور علم والا ہے۔

اولم یروا ان اللہ الذی خلق السموٰت والارض ولم یعی بخلقھن بقادر علی ان یحیی الموتی؟ بلی، انہ علی کل شئ قدیر۔ (احقاف ۳۳)

کیا انھوں نے نہیں سمجھا کہ جس خدا نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، اور ان کے پیدا کرنے سے تھکا نہیں وہ اس بات پر قادر ہے کہ مُردوں کو زندہ کر دے۔ ہاں وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

غرض یہ ہے کہ جب اس حقیقت کو تسلیم کر لیا کہ اس دنیا کو اللہ تعالےٰ نے نعمتِ وجود سے بہرہ ور کیا ہے تو اب آخرت کے معاملہ میں کیا استحالہ درپیش ہے۔

قرآن کی یہ دلیل ایسی سہل، ایسی دلنشین اور قلب و ذہن کے وسوسوں کو دُور کرنے والی ہے کہ کوئی منطقی دلیل اثر آفرینی میں اس کی حریف نہیں ہو سکتی۔ اور لطف یہ ہے کہ یہ بیک وقت ایسی عام فہم بھی ہے کہ ایک عامی بھی اس سے پورا پورا استفادہ کر سکے اور ایسی حکیمانہ بھی کہ عقل و خرد کے اونچے تقاضوں کو بھی بوجہ احسن مطمئن کر سکے۔

امثلہ اور برہان اولیٰ کے علاوہ بھی دلائل کا ایک انداز ہے۔ اقسام القرآن اور فواصل کی اہمیت

افسوس ہے کہ اس موضوع پر علاّمہ نے اپنی متعدد تصنیفات میں چند اچھوتے

ہوئے سے اشارات ہی پر اکتفا کیا ہے۔ حالانکہ یہ موضوع اس سے کہیں زیادہ تفصیل چاہتا تھا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ان اشارات کو محض سنگِ میل اور نشانِ راہ قرار دیا جائے اور اس نہج و اسلوب کو آگے بڑھایا جائے۔ ہماری رائے میں امثلہ اور دلیل اولیٰ کے علاوہ بھی قرآن حکیم میں کچھ ایسی چیزیں ہیں جن کو ادلہ یا براہین و شواہد کی ایک مؤثر نوعیت ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ مثلاً "اقسام القرآن" ایک مخصوص اسلوب شہادت کی حامل ہیں۔ جس کی تعیین ہونا چاہیے۔ اس سلسلہ میں حافظ ابن قیم اور مولانا حمید الدین فراہی کی تصنیفات سے کافی مدد مل سکتی ہے۔ فواصل یعنی خواتیم آیات جنھیں لوگ محض سجع و قافیہ بندی کی قبیل کی چیز سمجھتے ہیں یہ بھی اپنے اندر استدلال واستناد کے کچھ پیمانے چھپائے ہوئے ہیں جن کی نشاندہی ہونا چاہیے۔ اور سیاق وسباق کے مطالعہ و تدبّر کے بعد بتانا چاہیے کہ ان میں کن کن حقائق کو کس کس انداز سے پیش کیا گیا ہے"[1]۔ اسی طرح اگر اس خاص نقطۂ نظر سے قرآن کا جائزہ لیا جائے کہ اس نے دعوت و تبلیغ کے سلسلہ میں خصوصیت کے ساتھ دلائل و براہین کی کن نوعیتوں سے کام لیا ہے تو یہ نہ صرف قرآن کی بہت بڑی خدمت متصور ہوگی بلکہ اس سے علم و آگاہی کے نئے دائروں اور زاویوں کا پتہ چلے گا۔

۱۔ ہم نے اپنی کتاب "مسئلہ اجتہاد" میں استدلال کی اس نوعیت کی طرف کچھ واضح اشارات کیے ہیں۔ دیکھیے بحث فواصل۔

فصل چہارم

صفاتِ باری

قرآن کی تائید۔ مسئلہ صفات کا اشکال

اثبات وتجرید کے دوگونہ تقاضے

منطق کی تردید، فلسفہ کا ابطال اور سمعیات کے تقدم کی بحثیں دراصل تمہیدات ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کی فکری تگ وتاز کا حقیقی میدان جس میں وہ گھوم پھر کر آنا چاہتے ہیں، صفات سے متعلقہ نکات کی تشریح ہے۔ ان تمام سابقہ بحثوں کی غرض وغایت یہ ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں ذہن وضاحت اور نکھار کی اس منزل تک پہنچ جائے، جہاں شکوک وشبہات کے بادل چھٹ جاتے ہیں۔ اور حقیقت پوری تابانی کے ساتھ جلوہ گر ہو کر نظر وبصر کے سامنے آجاتی ہے۔ علامہ نے اس سلسلہ میں جن حکیمانہ افکار کا اظہار کیا ہے، اور فکر وتعمق کے جن گوہر ہائے یکدانہ کو صفحاتِ قرطاس پر بکھیرا ہے ہم ان کو مندرجۂ ذیل تین عنوانوں میں تقسیم کیے دیتے ہیں :

۱۔ ذات وصفات میں تعلق وربط کی نوعیت

۲۔ تخلیق وابداع کا اشکال، اور

۳۔ شئون وحالات، یا ضمنی صفات

صفات کا اشکال کیا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے مابعد الطبیعیات کے اس پس منظر پر ایک سرسری نظر ڈال لینا ضروری ہے جس کا پھیلاؤ ساتویں صدی

ہجری تک کے خیالات وافکار کا احاطہ کیے ہوئے اور جس کی وسعتیں ارتقار و تغیر کے اس پورے نشیب و فراز کو گھیرے ہوئے ہیں جس نے اس طویل عرصہ میں اندیشہ وفکر کی بے باکیوں اور حکمت ودین کی اعتیاطوں میں جنگ وپیکار کی ایک آگ سی بھڑکائے رکھی۔ مختصراً یوں سمجھیے کہ اس اثنار میں مسئلہ صفات کے دو پہلوؤں پر خصوصیت سے غور وفکر کی قوتیں صرف کی گئیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کو موصوف بہ صفات سمجھا جائے، اور نعوت وشئوں کا حامل قرار دیا جائے۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں تنزیہہ وتجرید کے تقاضوں کو زیادہ اہمیت دی جائے۔

محدثین اور ائمہ اہل السنّت کا متفقہ موقف

اوّل الذکر پہلو کے قائل سلف، محدثین، اور خصوصیت سے حنابلہ کے سرکردہ اور ممتاز افراد ہیں۔ اور اس موقف کو اہل السنّت کا مقبول اور جانا بوجھا عقیدہ قرار دینا چاہیے۔

دوسرے پہلو کو معتزلہ، جہمیہ، اور حکمار نے پیش کیا۔

ان دونوں گروہوں کے مابین اعتدال سے لے کر غلو تک کی تمام صورتوں کو آزمایا گیا۔ جو لوگ اثبات صفات کے حامی تھے انھوں نے احتیاط وتوسط سے لے کر تجسیم وتشبیہہ تک کی تمام منزلیں طے کر ڈالیں۔ اور تجرید وتنزیہہ کے حامیوں نے تجسیم وتشبیہہ کی نفی میں اس حد تک غلو کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے نفس وجود تک کے انتساب کو غلط جانا۔ اور برملا کہنا شروع کر دیا کہ خدا کے بارہ میں موجود ولاموجود کا استعمال صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر اسے موجود قرار دیتے ہیں اور صفت وجود سے متصف مانتے ہیں تو وجود کے نقائص کی نفی کیونکر ہو سکے گی۔ اور لاموجود قرار دیتے ہیں تو اثبات واقرار کے لیے باقی کیا رہ جائے گا۔

خدا متحرک اور فعّال ہے۔ تعطیل کے مفاسد

علامہ ابن تیمیہؒ کا تعلق سلف کے اس گروہ سے ہے جنھوں نے اگرچہ اثبات و اتصاف پر زور دیا ہے اور اسی کو عقیدہ کی وہ اساس ٹھہرایا ہے جس پر قابل عمل، مفید اور زندہ علم الکلام کی تعمیر ممکن ہے۔ تاہم تجرید و تنزیہ کے تقاضوں سے بھی انھوں نے حتی الامکان گریز نہیں کیا۔

حتی الامکان کا لفظ ذرا تشریح طلب ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ علامہ کے متعلق یہ نکتہ ہمیشہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ وہ عقل و اندیشہ کی براقیوں سے بہرہ مند ہونے کے باوجود اوّل و آخر سلفی ہیں۔ ان کے نزدیک عقائد کی تمام تر تفصیلات کو کتاب، سنّت اور سلف کی تشریحات کی روشنی میں ترتیب دینا چاہیے۔ یہی نہیں! کتاب و سنّت یا سلف کے اقوال کی تعبیر و ترجمانی میں بھی یہ اصول مدنظر رہنا چاہیے استدلال یا انداز فکر مجاز و استعارہ کی اصطلاحوں سے ہٹ کر ٹھیک اس جادہ و شاہراہ پر قائم رہے کہ جس کا تعلق ظواہر الفاظ یا الفاظ کی واضح دلالتوں سے ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ جب عقیدہ و ذہن کی مجبوریوں کا یہ عالم ہو تو ایسے شخص سے تنزیہہ و تجرید کے تقاضوں کو علی الاطلاق پورا رکھنے کی امید نہیں کی جا سکتی۔

مثبتین نے عموماً اور علامہ نے خصوصاً صفات و نعوت پر کیوں زور دیا اور نافین یا تجرید و تنزیہہ کے حامیوں نے اللہ تعالےٰ کو کیا سمجھا اور کن اشکالات کے تحت صفات کی نفی پر مجبور ہوئے۔ اس دلچسپ داستان کو معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم دونوں کے مسلک و دلائل کا منصفانہ اور بے لاگ تجزیہ کریں اور بتائیں کہ دونوں میں سے کون کس حد تک برسرِ حق ہے، اور کس حد تک اس کے دلائل یا مسلک میں خامی یا خلل رونما ہے۔

صفات کے بارہ میں علّامہ کا نقطۂ نظر۔ اثبات و تحقق اصل ہے اور نفی و تعطیل باطل۔ اس سلسلہ میں انبیاء کا شعور و ذوق زیادہ مستند ہے

ابن تیمیہ کے نزدیک صفات جیسے اللہ تعالےٰ کا سمیع و بصیر یا قدیر و حکیم ہونا ایسی چیز ہے جس میں اثبات و تحقق اصل ہے اور نفی یا تعطیل باطل۔ علّامہ کا استدلال اس سلسلے میں بہت صاف، واضح اور سمجھ میں آنے والا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ تمام انبیاء کا شعور و تجربہ گواہ ہے کہ انھوں نے اللہ تعالےٰ کی صفات کو ہمیشہ اثبات کے رنگ میں پیش کیا ہے۔ ان کی ایجابیت پر زور دیا ہے اور تحقق و اتصاف کو عقیدہ و ایمان کی جڑ اور روح قرار دیا ہے۔ جس پر عمل و کردار کے غرفے استوار ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کا مقصد ہی یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کی محبوبیت کے نقوش واضح کریں۔ اس کی توحید کے عملی اثرات کو قلب کی گہرائیوں میں اتاریں اور بندوں سے یا کائنات سے جو اس کے رحیمانہ و مشفقانہ تعلقات ہیں ان کو اس طرح ذہن نشین کر دیں کہ دواعی شوق میں اضافہ ہو۔ محبت و الفت کے روابط بڑھیں اور انسان کو اس کی روزمرہ کی زندگی میں اپنے لیے وجہ تسکین ٹھہرا سکے۔ خدا کا یہ تصوّر اثبات صفات کے ساتھ تو پورا ہوتا ہے۔ نفی یا تجرید و تعطیل کے ساتھ نہیں۔ ایسا خدا تو ہر کسی کی سمجھ میں آتا ہے جو سمیع و بصیر اور جیتا جاگتا یا حیّ و قیوم ہو۔ جو بندوں کی سنتا اور ان کی تکلیفوں میں ان کے کام آتا ہو۔ جو مایوسیوں میں امیدوں کی روشنی عطا کرتا ہو۔ اور جس سے ذاتی تعلق و وابستگی نہ صرف ممکن ہو بلکہ اس بات کا یقین ہو کہ وہ اس تعلق کا صحیح صحیح صلہ اور اجر بھی عطا کر سکنے پر قادر ہے۔ یا ایسا رگ جاں سے قریب تر خدا سمجھ میں آتا ہے جس کی رحمتیں اور شفقتیں ہمیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں۔ مگر ایسا وجود مطلق یا مجرد محض صفات سے محروم اور تعلقات و نمودات سے عاری خدا جس کو ارسطو اور اس کے متبعین پیش کرتے ہیں دل و دماغ کی کس آرزو و

کو جیت سکتا ہے۔ اور فکر و عقل کی کس سطح کو اپنی طرف مائل و ملتفت کر سکتا ہے۔

ابن تیمیہ کا یہ دعوائے صرف دینی نقطۂ نظر ہی سے اہم اور ٹھوس نہیں۔ خالص عقلی نقطۂ نظر سے بھی لگتا ہوا سا ہے کہ تمام انبیاء نے متفقہ طور پر خدا کی صفات کے ایجابی پہلو پر زور دیا ہے۔ اور تجرید و تنزیہ کے پہلوؤں کو نسبتاً کم ہی درخورِ اعتناء سمجھا ہے۔ حالانکہ انبیاء سے زیادہ اس حقیقت سے اور کون آگاہ ہو سکتا تھا کہ تنزیہہ و تجرید کے تقاضوں کو اگر ملحوظ نہ رکھا گیا تو تشبیہہ و تجسیم کی گمراہیاں لامحالہ پھیلیں گی اور خدا کے بارہ میں طرح طرح کی غلط فہمیوں کو در آنے کا موقع ملے گا۔"

۲۔ انبیاء کے متفقہ شعور و ذوق کے علاوہ علامہ نے قرآن حکیم کی متعدد تصریحات نقل کی ہیں کہ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالےٰ صفاتِ ایجابیہ سے متصف ہے۔ اس کے باقاعدہ پیارے پیارے اسماء ہیں۔ اور ایسی صفات ہیں جن کو انسانی عمل و کردار کے لیے مشعلِ راہ ٹھہرایا جا سکتا ہے۔"[۲]

فله الاسماء الحسنیٰ — بنی اسرائیل ۱۱۰

اس کے نام اچھے ہیں۔

وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوا بہا — الاعراف ۱۸۰

اور اللہ کے سبھی نام اچھے ہیں تم اس کو ناموں سے پکارو۔

اور یہ پیارے پیارے نام کیا ہیں۔ سورہ حشر میں اس کی پوری پوری تفصیل ہی درج کر دی ہے:

ھو الرحمٰن الرحیم ھو الذی لا الٰہ الا ھو الملک القدوس السلام المؤمن المھیمن العزیز الجبار المتکبر سبحٰن اللہ عما یشرکون۔ ھو اللہ الخالق الباری المصور لہ الاسماء الحسنیٰ یسبح لہ ما فی السمٰوات والارض وھو العزیز الحکیم۔ — حشر

۲۔ موافقہ صحیح المنقول ص ۶۵

وہ بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔ وہی خدا ہے جس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں۔ بادشاہ حقیقی۔ ہر عیب و نقص سے پاک۔ سلام و امن کا سرچشمہ نگہبان غالب، انسانی ضرورتوں کو پورا کرنے والا، عالیشان۔ خدا ان لوگوں کے شریک مقرر کرنے سے پاک ہے۔ وہی خالق۔ ایجاد و اختراع کرنے والا اور بوقلموں صورتیں بنانے والا ہے۔ اس کے سب اچھے سے اچھے نام ہیں۔ جتنی چیزیں آسمانوں اور زمین میں ہیں سب اس کی تسبیح کرتی ہیں اور وہ غالب حکمت والا ہے۔

خدا متحرک و فعال ہے

۳۔ تیسرا نقطہ جو علّامہ کے حق میں ہے اور جس کو انھوں نے خاص اہمیت دی ہے وہ یہ ہے کہ کم از کم اثبات کی حد تک محدثین کا اور ان ائمہ متکلمین کا کہ جنھوں نے کتاب و سنّت کی روشنی میں فکر و تعمق کو پروان چڑھایا ہے، پورا پورا اتفاق ہے۔ چنانچہ محدثین میں بخاری، ابو زرعہ، ابی حاتم، محمد بن یحییٰ الذھلی، محمد بن اسحاق بن خزیمہ وغیرہ ایسے اعیان کی تصریحات اس باب میں عیاں ہیں[1]۔

متکلمین میں ابن کلاب کے زمانے تک اس نقطہ پر سب کا اتفاق رہا کہ وہ تمام صفات جو کتاب اللہ اور سنت رسول میں صراحۃً مذکور ہیں، اللہ تعالےٰ کی طرف ان کا انتساب ضروری ہے۔ یہ پہلا شخص ہے جس نے صفات لازمہ اور متعدیہ میں فرق قائم کیا۔ صفات لازمہ سے اس کی مراد علم اور حیات ایسی صفات

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ص ۶

ہیں جو صرف فاعل کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور متعدیہ وہ ہیں کہ جو اتصاف فاعل کے ساتھ ساتھ مفعول کی بھی متقاضی ہوں جیسے خلق وغیرہ۔ اس کے نزدیک اوّل الذکر صفات سے تو لازماً اللہ تعالیٰ متصف ہے۔ مگر صفات متعدیہ کے ساتھ نہیں۔"

۴۔ اللہ تعالیٰ کو صفات سے عاری ماننے میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اس طرح وہ حیّ وقیوم خدا، جس نے ساری کائنات کو زندگی اور حرکت سے بہرہ ور کیا ہے خود غیر موثر اور غیر فعّال (Inactive) یا نعیم بن حماد کے الفاظ میں مردہ ہو جاتا ہے۔

"ان العرب لا تعرف الحیی من المیت الا بالفعل فمن کان له فعل فهو حیی"۔

عربوں میں زندگی اور موت میں فرق فعل کا ہے۔ چنانچہ جس میں فعل ہے وہ زندہ ہے دوسرا نہیں۔

اللہ تعالیٰ کا یہ حرکی (dynamic) تصوّر بھلا قدماء سے سننے کے آپ کب متوقع ہو سکتے تھے۔ عثمان بن سعید الدارمی کی اس تصریح کو علامہ نے نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے متحرک یا فعال ہونے کے بارہ میں ائمۂ اہل السنت کا اتفاق ہے۔ یہاں تک کہ احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، عبداللہ الزبیر الحمیدی اور سعید بن منصور ایسے حضرات بھی اس زمرہ میں شامل ہیں۔ یہ علانیہ اس بات کا اظہار کرتے تھے:

ان الحرکة من لوازم الحیاة فکل حیی متحرك

حرکت زندگی کے اولیں لوازم میں سے ہے۔ اس لیے ہر ہر زندہ شئے کو حرکت سے متصف

موافقہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۲۶

ہونا چاہیے۔

امام بخاری بھی اللہ تعالےٰ کو متحرک سمجھتے تھے۔ البتہ ان کی محدثانہ احتیاط کا یہ تقاضا تھا کہ وہ اللہ تعالےٰ کے لیے ایسے لفظ کو پسند نہیں کرتے تھے جو سلف سے ماثور نہیں۔ اس کے بجائے وہ اسی معنی کے لیے لفظ فعل کو زیادہ موزوں خیال کرتے تھے۔"[1]

صفات کے سلسلہ میں دو اہم نکات (۱) اگر خدا کو متحرک و فعال نہ مانا جائے تو اس کا تصوّر اخلاق کا سرچشمہ نہیں رہ سکے گا، علاوہ ازیں (۲) وجود مطلق کے درجہ میں اثبات بھی مشکل ہو گا

یہ تو وہ نکات تھے جن کو علامہ نے اپنے مسلک کی تائید میں پیش کیا ہے۔ اس سلسلہ میں دو اہم نکتے اور ہیں۔ جن میں ایک یہ ہے کہ نفی صفات کی صورت میں اللہ تعالےٰ کا تصور بالکل غیر مفید یا لا اخلاقی (non moral) ہو کر رہ جاتا ہے۔ یعنی موجود مطلق یا وہ ذات بحث جس کے ساتھ صفات و نعوت کا کوئی تعلق نہیں ہمارے لیے چشمۂ اقدار کیونکر ہو سکتی ہے؟ اور اس سے بھی آگے بڑھ کر اگر وہ قدر الاقدار اور اخلاقی شعور و احساس کا سب سے بڑا منبع ہی خشک ہے اور کیفیات و شئون کی نمی سے محروم ہے تو اس میں کائنات کے ساتھ تعلق و ربط کی نوعیت کیا ہو گی۔ اور انسان کے لیے ہدایت و اخلاق کے سلسلہ میں لائق اعتماد اساس ہی کیا باقی رہ جائے گی۔

دوسرا نکتہ اس سے بھی زیادہ خطرات لیے ہوئے ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر خدا فعّال نہیں ہے، اور کائنات کی رنگا رنگی اور گہما گہمیوں میں اس کی تخلیق و اختراع کے نمونے پائے نہیں جاتے تو "وجود مطلق" پر دلائل کیا قائم کیے جائیں گے۔ اور

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۶

آپ اس محبوب حقیقی کے ساتھ فکر و ذہن کی بیداریوں کو قائم کیسے رکھ سکیں گے۔

صفات کی نفی کرنے والوں کے دلائل۔ تنزیہہ پر مشتمل آیات واضح اور قطعی ہیں

آیئے اب ان حضرات کی بھی سنیں جن کی طرف صفات کی نفی منسوب کی جاتی ہے۔

جن لوگوں کو علامہ نافین صفات کے لقب سے ملقب کرتے ہیں۔ ان کے بارہ میں یہ جان لینا چاہیے کہ یہ اپنے کو اس نام کے ساتھ موسوم نہیں کرتے۔ ان کا دعوٰے اپنے متعلق اہل التوحید والتنزیہہ ہونے کا ہے۔ یعنی ایسے لوگ جو اللہ تعالےٰ کے تصوّر کو جسمانیت، بشریت اور خیال و وہم کے لوازم سے ماوراء اور پاکیزہ و بلند قرار دیتے ہیں"[1]۔

صفات کے بارہ میں ان کے دلائل اور انداز استدلال کی نوعیت کیا ہے اس کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل نکات پر غور کیجیے:

۱۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ جس طرح قرآن حکیم، احادیث اور اقوال سلف میں ایسی تصریحات جابجا ملتی ہیں کہ جن سے اثبات صفات پر استدلال ہو سکتا ہے۔

. . . .

. . . .

. . . .

ٹھیک اسی طرح اور اس سے زیادہ اہمیت کے ساتھ ایسی توضیحات کی بھی کمی نہیں کہ جو صاف صاف تنزیہہ پر دلالت کناں ہیں۔ بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اثبات صفات کے بارہ میں جن آیات کو پیش کیا جاتا ہے۔ وہ محکم اور قطعی الدلالۃ نہیں۔ بلکہ اس لائق ہیں کہ انھیں متشابہات کی صف میں رکھا جائے۔ لیکن جو آیات

۱۔ اساس التقدیس، رازی مطبوعہ کردستان العلمیہ مصر، ۱۳۲۸ھ، ص ۱۴

تنزیہہ و تجرید کے تقاضوں کو نکھارتی ہیں۔ وہ اپنے مفہوم میں اس درجہ واضح محکم اور دو ٹوک ہیں کہ ان میں تاویل و تعبیر کی ادنےٰ گنجائش بھی پائی نہیں جاتی۔ مثلاً

لیس کمثلہ شیئ (شوریٰ ۱۱)

اس جیسی کوئی چیز نہیں۔

ولا یحیطون بہ علماً (طٰہٰ ۱۱۰)

اور وہ اپنے ناقص علم سے خدا کا احاطہ نہیں کر سکتے۔

ھل تعلم لہٗ سمیا (مریم ۶۵)

بھلا تم اس کا کوئی ہم نام جانتے ہو۔

کیا ان آیات سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اللہ تعالےٰ کی عظمت و جلالت قدر کا راز تشبیہہ و تجسیم میں نہیں بلکہ اس کے بے نظیر، اور جسم و وہم کے حدود سے ماوراء ہونے میں مضمر ہے۔

اس پر ان الفاظ تنزیہہ کا اضافہ کیجیے۔ جو اللہ تعالےٰ بار بار اپنے لیے سبحان اور تعالےٰ کی صورت استعمال کرتے ہیں۔ اور مشرکین کو تنبیہہ کرتے ہیں کہ اللہ کو وہم و خیال کی ہر ہر تمثال سے بلند و بالا سمجھا جائے۔

۲۔ ان کا یہ بھی دعوےٰ ہے کہ تمام اسلامی فرق کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن حکیم اور احادیث میں متعدد مقامات ایسے آتے ہیں جہاں الفاظ کی ظاہری دلالت سے قطع نظر کر کے تشبیہہ و استعارہ کی آڑ لی جاتی ہے اور جہاں چاروناچار تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب تک اس انداز بیان کی توجیہہ مجاز کی روشنی میں نہیں کی جائے گی معانی کی ٹھیک ٹھیک تعیین نہیں ہو سکے گی۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل ایسے بزرگ کو بھی بقول غزالی کے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہی بن پڑا کہ ہیں نے مندرجہ ذیل تین احادیث میں تاویل سے کام لیا ہے حالانکہ ان کا مسلک یہ ہے کہ حتی الامکان ظواہر سے انحراف نہیں ہونا چاہیے"۔[1]

۱۔ اساس التقدیس، ص ۱۰۱

الحجر الاسود یمین اللہ

حجر اسود اللہ کا دایاں ہاتھ ہے

انی لاجد نفس الرحمٰن من قبل الیمن

میں نفس رحمٰن کو یمن کی طرف پاتا ہوں

انا جلیس من ذکرنی

مجھے جو یاد کرتا ہے میں اس کا ہم جلیس ہوں

اور جب احمد بن حنبل جیسی شخصیت بھی تاویل و تعبیر کی ضرورتوں سے بے نیاز نہ رہ سکی تو ہمیں بطریق اولیٰ حق پہنچتا ہے کہ جہاں ظواہر الفاظ کو تنزیہ و تجرید کی شاہراہ مستقیم سے ہٹتا ہوا پائیں وہاں اس کی مناسب تاویل کریں

نفی صفات کے معنی مطلقاً انکار صفات کے نہیں تنزیہہ کے ہیں۔ تجلیات کی بحث

متکلمین یا حکماء کیا مطلقاً صفات کے قائل نہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں:

۲۔ نفی صفات کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم کسی مرتبہ میں بھی اللہ تعالےٰ کی طرف صفات کا انتساب نہیں کرتے۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ صفات اس کی تجلیات ذات سے وابستہ ہیں۔ اور ذات فی نفسہٖ مجرد، بحت اور ایک ہے۔ یعنی وہ، وہ وجود مطلق (Absolute Being) ہے جو جہت، حیز، مکانیت اور بشریت کے تمام لوازم سے ہر طرح پاک اور منزہ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ذات ہی کی ایک تجلّی علم ہے۔ اس کی ایک تجلّی تخلیق، قدرت یا رحمت اور موہبت ہے۔ یعنی تجلیات بوقلموں ہی سے قبائے صفات تیار ہوتی ہے۔ ورنہ حقیقت نفس الامری میں جہاں تک اس ذات مجرد کا تعلق ہے اس میں کثرت و تعدد کا گذر نہیں۔

ان تمہیدی نکات کے بعد یہ ذات و صفات کے مسئلہ کو یوں حل کرتے ہیں کہ اگر صفات و ذات میں تعلق و ربط کی اس نوعیت کو تسلیم کر دیا جائے کہ وہ ذات سے زائد اور الگ اپنا ایک وجود رکھتی ہیں تو علاوہ بشریت و جسمانیت کے اس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ کے ساتھ کچھ اور چیزیں بھی قدیم ہیں۔ اسی طرح اگر خلق و ربوبیت ایسی صفات کو اس کی تجلی قرار نہ دیں اور یہ سمجھیں کہ وہ منفرد حیثیت سے کائنات ہست و بود سے اپنا رشتہ قائم کیے ہوئے ہیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اس کی ذات بھی اس عالم حادث کی طرح محل حوادث ہے حالانکہ جو شئ محل حوادث ہوتی ہے وہ بھی حادث ہوتی ہے۔ اس اشکال سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ذات اور صفات میں کوئی تفریق قائم نہ کریں۔ اور یہ نہ کہیں کہ وہ علیم بھی ہے، قدیر بھی ہے، رب بھی ہے بلکہ یوں کہیں کہ وہ صرف ایک ہی ذات اور وجود مطلق ہے جس کی یہ مختلف تجلیات ہیں۔

رہا یہ سوال کہ اگر تنزیہہ و تجرید صفات کا مسئلہ اتنا اہم تھا تو اس کی کیا وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے یا انبیاء علیہم السلام نے طریق دعوت میں اس کو چنداں اہمیت نہیں دی۔ اور صرف صفات کے اثبات و تحقق ہی پر زور دیا ہے۔ رازی اس شبہ کا یہ جواب دیتے ہیں کہ عوام کی سطح ذہن اس بات کی متحمل نہیں ہوتی کہ ان میں اللہ تعالیٰ کی محبت و تودد کے رشتوں کو ابھارے بغیر تنزیہہ و تجرید کے لطائف کو چھیڑا جائے۔ کیونکہ اس طرح پہلے ہی قدم پر تعطیل و نفی کے گڑھوں میں گر جانے کا اندیشہ ہے۔ تاہم انبیاء کی تعلیمات میں بالعموم اور قرآن کے اسلوب رشد و ہدایت میں بالخصوص ان لطائف کا برابر خیال رکھا گیا ہے کہ لوگ اللہ تعالیٰ کے تصور میں جسمانیت یا وہم و خیال کے ان شوائب کو داخل نہ کر دیں جن سے وہ منزہ اور پاک ہے۔ قرآن نے اس سلسلہ میں حکیمانہ تدریج کا خیال رکھا ہے۔ یعنی پہلے تو اثبات صفات کے ذریعہ عوام کے دلوں میں اس کے لیے محبت اور کشش پیدا کی ہے۔

اور پھر محکمات کے ذریعہ تنزیہہ و تجرید کے حقائق کی پردہ کشائی فرمائی ہے۔"[1]

قول فیصل۔ حکماء و متکلمین کے نقطۂ نظر میں ایک اصولی خامی کی نشاندہی۔ تجرید تامہ نفی ذات کے مترادف ہے

فریقین کے ان دلائل کے مطالعہ و تجزیہ کے بعد ہم دیانت داری سے اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اثبات صفات کے سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف زیادہ صحیح، زیادہ استوار اور زیادہ معقولیت لیے ہوتے ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ قرآن حکیم میں ایسی محکم و واضح آیات پائی جاتی ہیں جن سے تنزیہہ و تجرید کے لطائف پر پوری پوری روشنی پڑتی ہے۔ اور کیوں نہ ہو اگر قرآن ہی مسئلہ صفات کو نہیں نکھارے گا اور اللہ کی یہ آخری کتاب ہی قبائے صفات کو آراستہ پیراستہ کرکے پیش نہیں کرے گی تو اور کس صحیفہ سے توقع کی جائے گی کہ وہ یہ اہم فریضہ انجام دے۔

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن و حدیث اور عربی ادب میں مجاز و استعارہ اور رمز و اشارہ کی اہمیتوں کو تسلیم نہ کرنا کور ذوقی ہے۔ اس لیے کہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں جو انداز بیان کی ان وسعتوں سے ناآشنا ہو۔ اور ہم اس حقیقت سے بھی مجال انکار نہیں پاتے کہ اسماء و صفات کے مسئلہ میں خصوصیت سے تاویل و تعبیر کی گنجائشیں قطعی پائی جاتی ہیں۔ مگر اس کے معنی زیادہ سے زیادہ یہی تو ہوئے کہ اثبات صفات کے پہلو بہ پہلو تنزیہہ اور تجرید کے پہلوؤں کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

ہم رازی یا دوسرے حکماء کے اس عذر کو صحیح سمجھتے ہیں کہ ذہنوں میں فکر و تعمق کے درجات کا عظیم انقلاب ہے اور قرآن کو بدرجۂ اتم اس کا خیال

۱۔ اساس التقدیس، رازی۔ مطبوعہ کردستان العلمیہ مصر، ص ۱۰۱

رکھنا چاہیے۔ لیکن ہم یہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ قرآن حکیم پہلے تو ایک غلط بات عوام کے ذہنوں میں بٹھاتا ہے اور پھر جب یہ نقش پختہ ہو جاتا ہے تو خواص کی خاطر اس کو تجرید و تنزیہہ کے ذریعہ دور کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس ہمارا موقف یہ ہے کہ قرآن پہلے ہی قدم پر اثبات و تنزیہہ کے دو گونہ پہلوؤں کو برابر ملحوظ رکھتا ہے۔

حکماء و متکلمین کے ذہنوں میں دراصل دینیات کا جو نظری (Speaulative) تصوّر جانشین ہے اس میں سطحیت اور اتھلے پن کا ایک اصولی خلل رونما ہے۔ یعنی دینیات کے بارہ میں بجائے ایک نئی اور گہری بصیرت اختیار کرنے کے جو حقائق کی تہہ میں اتر سکے جو مغز اور روح کو پا سکے اور مصالح و حِکَم کے رازوں کو دریافت کر سکے، یہ حضرات جو اس فکر و نظر کے حامل ہیں محض سرسری اور ادنیٰ درجے کی مناظرانہ صلاحیتوں پر اکتفا کرنا کافی سمجھتے ہیں۔ حالانکہ جہاں تک مسئلہ الٰہیات کا تعلق ہے یہ بقول ارسطو کے ایسا نازک، ایسا اہم اور لطیف ہے کہ اس سے تعرض کرتے وقت قلب و ذہن کو بالکل نئے سانچوں میں ڈھال دینا چاہیے۔

من اراد ان یشرع فی المعارف الالٰهیة فلیستحدث لنفسه فطرة اخری (۱)

جو شخص الٰہیات کے معارف میں داخل ہونا چاہتا ہے اسے چاہیے کہ اپنے لیے ایک نئی فطرت پیدا کرے۔

جس شخص نے علم الادیان کا ادنیٰ مطالعہ بھی کیا ہے وہ اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ مذاہب میں اللہ تعالےٰ کے تصوّر کو کس صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ یہاں اس بات سے مطلق دلچسپی نہیں ہے کہ محرک اوّل کون ہے؟

۱۔ اساس التقدیس: رازی، ص ۱۶

یا برگساں کے الفاظ میں وہ کون جوشش حیات ہے جس نے پورے دبستانِ کائنات میں زندگی کی لہر دوڑا رکھی ہے۔ وجودِ مطلق یا وہ ذات بحت بھی موضوع بحث نہیں ہے جس کو حکماء جسمانیت و وہم کے ادنےٰ شوائب سے پاک رکھنا چاہتے ہیں۔ یہ تمام مسائل سائنس یا فلسفہ کی طرفہ طرازیوں کے پیدا کردہ ہیں۔ اور ان کا کوئی تعلق سچے دین یا دین کی صحیح روح سے نہیں ہے۔ دین جس خدا کے تصور کو پیش کرتا ہے وہ ذات ستودہ صفات ہے جو کسی شخص کی زندگی پر اثر انداز ہو سکے۔ اس کو بدل سکے۔ اس کے فکر و ذہن میں یقین و آگہی کی شمعیں فروزاں کر سکے۔ جو اخلاق و روحانیت کے دبے ہوئے تقاضوں کو ابھار سکے۔ افراد کے لیے زندگی کی کش کش میں سہارا ثابت ہو سکے۔ جسے مان کر آدمی یہ محسوس کرے کہ اب وہ اس عالم آب وگل میں تنہا نہیں ہے بلکہ اس کے ارادوں اور کوششوں میں ایک اور مشفق اور با اختیار ذات شریک و سہیم ہو گئی ہے جو اس کی ممد و معاون ہے۔

ظاہر ہے کہ مجرد خدا کا تصور اس غرض کو پورا نہیں کر سکتا اور نہ محرک اوّل اور جوشش حیات کا نظریہ ایسا ہے کہ اس خلا کو پُر کر سکے۔

یوں بھی تجرید و انتزاع کی اس صورت میں خوبی کی کیا بات ہے؟ تھوڑی دیر کے لیے اسے غلط مفروضہ مان لیجیے کہ کلیات کا وجود خارجی محقق ہے اور ایک مطلق فرس، مطلق انسان یا مطلق وجود خارج میں پایا جاتا ہے اور یہ صرف ذہن و فکر کی سیمیائی نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس مرتبہ اطلاق میں خوبی و فضیلت کا کوئی تصور سرے سے قائم بھی رہ سکتا ہے۔ ایک گھوڑا بہت اچھا ہے اس لیے کہ کمیت ہے۔ عربی النسل ہے۔ ایک انسان میں تعریف کا یہ پہلو ہے کہ اچھا طبیب ہے۔ کامیاب انجنیئر ہے یا کامل فن کار ہے۔ اور ایک اللہ اس لیے قابل پرستش اور لائق محبت ہے کہ اس نے ہمیں خلعت وجود بخشا ہے اور ہماری جملہ مادّی و روحانی ضروریات کا متکفل ہے۔

مگر تجرید و انتزاع کا یہ تقاضا ہے کہ ان خوبیوں کو ایک ایک کر کے ہٹاتے جایئے اور تاآنکہ یہ شئ اطلاق کے اس نقطہ پر پہنچ جائے جہاں یہ تنہا اس طرح ہو کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری خوبی یا وصف وابستہ نہ مانا جائے۔ بتایئے تمام صفات کی نفی کے بعد فرس ـــــ انسان ـــــ یا خدا کے تصور میں باقی وہ کیا شئ بچے گی جو مرتبہ اطلاق میں بھی اس کے وجود پر دلالت کناں رہے۔

پیاز کو چھیلتے جایئے اور اس کے ایک ایک پرت اور چھلکے کو اتارتے جایئے تاآنکہ آپ اس نقطۂ اطلاق تک رسائی حاصل کرلیں جسے اصل پیاز یا پیاز کا جوہر و عطر کہتے ہیں۔ یعنی پیاز کا عدم یا اس کی کلیتہً نفی۔ کہیئے اس مجرد پیاز کا کیا مصرف ذہن میں آتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالٰے کو اس کی تمام صفات کمال سے علیحدہ کر دیجیے جن سے اس کی ردائے الوہیت تیار ہوتی ہے۔ اور پھر سوچ سمجھ کر بتایئے کہ وہ وجود مطلق یا ذات بحت جس کو آپ وجود و تحقق کی کسی آلائش سے آلودہ نہیں ہونے دیتے آخر کیا چیز رہ جاتی ہے اور اس کے بندوں کے کس مصرف میں آتی ہے؟

تجلّیات کے فرض کرنے سے تعدد صفات کا اشکال حل نہیں ہو پاتا۔ تجرید پر ایک دلچسپ معارضہ

اس دنیا کی بوقلمونی اور تنوع کے اشکال کو حل کرنے کے لیے اکثر حکماء اور صوفیاء نے تجلیات گوناگوں کی آڑلی ہے جیسا کہ ہم نے حکماء کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے بتایا ہے۔ مگر اس سے بھی اشکال کہاں حل ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ وجود مطلق میں جو احدیت کے درجہ قصویٰ پر فائز ہے۔ یہ تجلیات کیونکر ابھریں اور ان میں یہ تعدد کہاں سے آیا۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ ان تجلیات کی کیا حیثیت ہے۔ کیا یہ حادث ہیں۔ اگر حادث

ہیں تو قدیم کے ساتھ یہ حدوث کا پیوند کیا معنی۔ اور اگر قدیم ہیں تو وہی تعددِ قدماء کا پرانا اشکال جو صفات کے معاملہ میں درپیش تھا، یہاں بھی درپیش ہے۔ صرف الفاظ اور اصطلاحات کے بدل دینے سے کہیں مفہوم و معنی میں بھی تبدیلی ہوئی ہے۔ غرض حکماء و متکلمین کی پوزیشن اس مسئلہ میں مضبوط نہیں۔ بلکہ بقول علامہ ابن تیمیہ کے نفی صفات کا جنون جب اس حد تک متجاوز ہو جائے کہ خود وجود بھی اللہ کی صفت نہ رہے اور یہ لوگ اُسے لامعدوم اور لاموجود سے تعبیر کرنے لگیں تو علاوہ اس منطقی سقم کے کہ یہ رفع نقیضین ہے اس کا یہ مطلب ہوگا کہ یہ جس تشبیہہ سے بھاگے تھے اس سے زیادہ بدتر تشبیہہ کے قائل ہو گئے۔ کیونکہ لامعدوم اور لاموجود تو ممتنع ہی ہو سکتا ہے جو کبھی بھی حیزِ وجود میں داخل نہیں ہو سکتا۔ اُسے کہتے ہیں

فر من المطر قام تحت المیزاب۔

بارش سے بھاگے اور پرنالے کے نیچے جا کر کھڑے ہو گئے"۔[1]

اثباتِ صفات پر حکماء کے اعتراضات۔ کیا اللہ تعالیٰ "جسم" ہے یا انسانی لوازم سے تعبیر ہے۔ علامہ کا جوابی موقف

رہے حکماء کے اعتراضات جو ان کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالیٰ کو موصوف بہ صفات ماننے سے ابھرتے ہیں تو وہ بھی کچھ ایسے علمی نہیں۔ بلکہ ہمیں کہنے دیجیے ان میں گہرائی، سنجیدگی اور صحت و استواری سے کہیں زیادہ طفلانہ منطق کی جھلک نمایاں ہے۔

یہ اعتراضات صرف یہ ہیں (جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں) کہ اللہ تعالےٰ کو متصف و موصوف تسلیم کرنے سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اللہ تعالےٰ بھی

۱۔ الرسالۃ القدریہ۔ علامہ ابن تیمیہ، مطبعہ حسینیہ مصر، طبع اولیٰ

گویا کوئی عظیم جسم ہے یا کوئی ایسی بشری النوع ہستی ہے جس میں تمام انسانی خوبیوں کو نسبتاً زیادہ ابھار دیا گیا ہے یا ان کے ساتھ بڑھا چڑھا کر عظمت و رفعت کے تصوّرات وابستہ کر دیے گئے ہیں۔ یعنی خدا کسی ماوراء اور مجرد و پاکیزہ ہستی کا نام نہیں بلکہ یہ بشری اور انسانی خوبیوں ہی کے ایسے موضوع و مرکز سے تعبیر ہے جس میں ان خوبیوں کو تا بہ حدِ کمال بڑھا دیا گیا ہے۔

حکماء کے نقطۂ نظر سے صفات کو مستقل حیثیت سے تسلیم کرنے میں یہ قباحت بھی مضمر ہے کہ اس طرح تعددِ قدماء کا اشکال ابھرتا ہے، اور اللہ تعالےٰ کے لیے محلِ حوادث ہونا لازم آتا ہے۔

نامناسب ہوگا اگر ہم ان تینوں اعتراضات سے تعرض کیے بغیر دوسری اہم بحثوں کی طرف قدم بڑھائیں۔

علّامہ نے اپنی تصنیفات میں ان اعتراضات کا تفصیلی جواب دیا ہے اور حق یہ ہے کہ خوب دیا ہے۔ ہم ذیل میں اس کی ایک تلخیص پیش کیے دیتے ہیں:

جہاں تک اللہ کے مطلقاً جسم ہونے کا تعلق ہے مشبہ اور حشویہ کے سوا کوئی بھی صحیح العقیدہ مسلمان اس کا قائل نہیں۔ چنانچہ ہر ہر شخص جب اللہ تعالیٰ کی طرف علم، حکمت یا قدرت وغیرہ صفات کو منسوب کرتا ہے تو وہ اس کے ساتھ بلاکیف کی قید بڑھا دینا ضروری سمجھتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم، اس کی حکمت اور قدرت ایسی نہیں کہ اس کو موجودات کی کسی بھی نوعیت پر قیاس کیا جا سکے۔ لیکن اس کا کیا علاج ہے کہ کائنات میں جتنی چیزیں صفات و نعوت سے متصف ہیں وہ سب اجسام ہی ہیں۔ لہذا اثبات و تحقیقِ صفات کا کوئی طریق ایسا نہیں ہو سکتا جس سے ذہن جسمانیت کی طرف منتقل نہ ہو۔ مثلاً یہ مسلّمہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کائنات کا صانع ہے، لیکن کیا کوئی ایسا صانع ذہن کی گرفت میں آتا ہے جو جسم نہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی مانی ہوئی بات ہے کہ وہ حیّ و علیم ہے، لیکن کیا زندگی اور علم غیر جسمانی اشیائ

میں کہیں نظر آتی ہے؟ اس سے ثابت ہوا کہ صفات کی نفی محض اس بنیاد پر صحیح نہیں ہے کہ اس سے تجسیم کا خطرہ لاحق ہوتا ہے۔ کیونکہ کم ازکم ذہنی حد تک اس خطرہ سے بچ نکلنا آسان نہیں۔"[1]

کچھ اسی نوعیت کی دشواری صفات کے بارہ میں یہ ہے کہ بشری لوازم کی طرف ذہن خواہ مخواہ ضرور ملتفت ہوتا ہے۔ اس باب میں اصلی مجبوری یہ ہے کہ ہر ہر سطح وجود مجبور ہے کہ اپنے ہی انداز سے اللہ تعالےٰ سے متعلق تصور قائم کرے۔ مثلاً اگر دائرے میں شعور پیدا ہو جائے تو وہ اللہ تعالےٰ کو ایک مکمل دائرہ فرض کرے گا۔ خط اور نقطہ میں ادراک جاگ اُٹھے تو ان کے نزدیک اللہ تعالےٰ کی جلالت قدر خط مستقیم یا نقطہ میں مرکوز ہو گی۔ انسان تحقق و وجود کے سب سے اونچے فراز پر متمکن ہے۔ یا یوں کہیے کہ ادراک و شعور کی سب سے اونچی سطح پر فائز ہے اس لیے اللہ تعالےٰ کو جاننے اور سمجھنے کا بہترین، اعلیٰ اور موزوں ترین پیمانہ آخر انسان کے سوا کون ہو سکتا ہے؟ لہٰذا منطقی طور پر خدا کی صفات کو انسانی صفات ہی کی روشنی میں ایک حد تک سمجھا اور مانا جا سکتا ہے کسی دوسرے حوالے یا ذریعے سے نہیں۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کو ابن تیمیہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ وہ تمام صفاتِ کمال جو انسانوں میں پائی جاتی ہیں اللہ تعالےٰ بطریق اولیٰ ان سے متصف ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔[2]

تعدد قدماء کے تصوّر کا اُتھلاپن
یونانی تصوّرِ اشیاء کی غلط اندیشی!

تعدد قدماء کا اعتراض بڑے درجے کی سطحیت لیے ہوئے ہے۔ یہ اس

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ص ۴۷

۲۔ موافقۃ صحیح المنقول، ص ۱۵

غلط فہمی پر مبنی ہے کہ خدا اور اس کی صفات دو چیزیں ہیں۔ یا ذات وصفات میں دوئی اور ثنویت کارفرما ہے۔ حالانکہ اللہ تعالےٰ کے اوّلیں مفہوم اور ابتدائی تصوّر ہی میں صفات داخل ہیں۔ یہ کوئی بیرونی، اجنبی اور ذات سے بیگانہ اشیاء نہیں کہ ان کے تعدد سے قدماء کا تعدد لازم آئے۔ ذات و صفات کی اس تفریق کا سرچشمہ دراصل یونانی فلسفہ ہے جس نے ہیولےٰ و صورت کو الگ الگ ٹھہرایا ہے۔ حالانکہ خارج میں جتنی اشیاء بھی پائی جاتی ہیں وہ سب کی سب صفات یا صور سے آراستہ ہیں۔ ہیولےٰ کا تصوّر محض ذہن وفکر کی شعبدہ گری ہے ـــــ اس بناپر یہ کہنا غیر منطقی ہے کہ خدا کے ساتھ ساتھ مستقل بالذات صفات کا وجود بھی پایا جاتا ہے۔ صحیح تر انداز بیان یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ اپنی جملہ صفات کے ساتھ قدیم ہے۔ اسی مفہوم کو علّامہ نے امام احمد بن حنبل کے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے:

اذا قلتم، الله و علمه، والله وقدرته، والله و نوره، قلتم بقول النصارىٰ۔ فقال لا نقول، الله وعلمه، والله وقدرته، والله و نوره، ولكن الله بعلمه و قدرته و نوره اله واحد، مبل ننطق بما بين ان صفاته، داخلة فى مسمىٰ اسمه[1]

جب تم کہتے ہو کہ اللہ اور اس کا علم، اللہ اور اس کی قدرت، اور اللہ اور اس کا نور، تو تم اس پیرایۂ بیان میں عیسائیت کا تتبع کرتے ہو۔ جہاں تک ہمارا تعلق ہے ہم یوں نہیں کہتے کہ اللہ اور اس کا علم، اللہ اور اس کی قدرت، اور اللہ اور اس کا نور، ہم کہتے ہیں کہ اللہ اپنے علم، اپنی قدرت اور نور کے

۱۔ موافقۂ صحیح المنقول، ص ۲۲۰

ساتھ ایک ہی معبود ہے۔ ہم ایسا پیرایۂ بیان اختیار کرتے ہیں جس سے یہ پتہ چلے کہ اس کی صفات، اس کے نام، اور مسمی میں داخل ہیں ان سے الگ کوئی چیز نہیں۔

کیا اثبات صفات سے اللہ تعالیٰ محل حوادث ٹھہرتا ہے

رازی و آمدی کی مایۂ ناز دلیل کا تجزیہ

یہ شبہ کہ اتصاف صفات سے اس کی ذات محل حوادث قرار پاتی ہے مہمل اعتراض ہے۔

پہلے اعتراض کی حقیقت پر غور کر لیجیے۔ نافین صفات کا کہنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی طرف خلق و ربوبیت کی صفات کو منسوب کیا جائے گا۔ اور یہ کہا جائے گا کہ وہ ہر آن کچھ نہ کچھ پیدا کرتا رہتا ہے اور ہر آن کچھ نہ کچھ چیزوں کو عدم کی تاریکیوں سے نکال کر خلعت وجود سے نوازتا رہتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ اس کے ارادوں میں ہر آن نئی چیزیں داخل ہوتی رہتی ہیں۔ یا اس کا ارادہ ہر آن نئے نئے تغیرات سے دوچار ہوتا رہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ تغیرات، اور یہ تبدیلیاں اس کی شانِ ازلیت کے شایان ہیں۔ رازی اور آمدی نے اسی سوال کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے کہ خلق و ربوبیت کا یہ فعل جس کا رخ کائنات کی بوقلمونیوں کی طرف ہے بجائے خود کمال ہے یا نہیں۔ اگر کمال ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل سے پہلے اس کی ذات میں ایک طرح کا نقص پایا جاتا تھا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ ہر طرح کے نقص و عیب سے منزّہ ہے۔[1] یہ دلیل رازی و آمدی کے نقطۂ نظر سے وہ آخری دلیل ہے جس کی منطقی استواریوں پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے لیکن اس آخری دلیل سے بھی نفی صفات پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۸۶

اصل سوال اس سلسلہ کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک جیتے جاگتے ارادہ سے متصف ہے یا نہیں۔ اگر ارادہ سے متصف ہے تو پھر لازماً اس میں تجددِ احوال پایا جائے گا اس لیے کہ ارادہ کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ ہر آن وہ اپنی کارفرمائیوں کے لیے نئے نئے ہدف تلاش کرے۔ نئی نئی صورتوں کی تخلیق کرے، اور اس عالم کہنہ میں حسن و جمال کی نئی نئی بستیاں بسائے۔ ارادے سے اگر تازہ کاری، اور تجدد کے عنصر کو نکال دیا جائے تو پھر وہ ارادہ ہی نہیں رہتا کوئی اور چیز ہو جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے خود حکماء اور عقلیت پسند گروہوں میں حلول حوادث کا اشکال متفق علیہ نہیں ہے۔ معتزلہ میں اس کے بارے میں دو گروہ ہیں۔ فلاسفہ جن کو تجدد احوال کا قائل نہیں ہونا چاہیے تھا وہ بھی غیر شعوری طور پر اس کے قائل ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حق میں تجدد اضافات - ان کے ہاں بھی جائز ہے اور زینو نے تو واضح طور پر اللہ تعالیٰ کو متحرک قرار دیا ہے۔[1]

رہا یہ خدشہ کہ فعل کی کارفرمائیوں سے پہلے اللہ کے بارہ میں ایک طرح کے نقص کو فرض کرنا پڑتا ہے تو یہ بھی صحیح نہیں اس لیے کہ یہ نقص جب ابھرتا جب پہلے سے ارادہ قدیم و ازلی کے محتویات میں یہ بات شامل نہ ہوتی کہ فلاں فلاں اشیاء کو پیدا کرنا ہے۔[2]

یعنی اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں تخلیقات کا ایک نقشہ پہلے سے اپنے تمام مضمرات کے ساتھ موجود ہے۔ ارادہ کا کام صرف یہ ہے کہ ان مضمرات یا معدومات کو سطح وجود پر فائز کر دے۔ اس بنا پر جہاں تک علم کا تعلق ہے، اس میں کوئی تجدد اور نئی صورت حال نہیں ابھری۔ تجدد یا حدوث کے جو مظاہر

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۸۶

۲۔ ایضاً، ص ۸۷، ۸۸

ہیں۔ ان کا سر امر تعلق اس عالم سے ہے جو کتمِ عدم سے حیز وجود میں آگیا ہے۔
اس قدیم اشکال کو ایک جدید مثال کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کیجیے۔

سینما میں جو تصویریں کہانی کے تقاضوں کے مطابق ایک خاص ترتیب کے ساتھ پردۂ سکرین پر نظر آتی ہیں، وہ اگرچہ تقدم و تاخر زمانی کی وسعتوں کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہوتی ہیں اور دو ڈھائی گھنٹہ سے کم عرصہ میں ان کی پوری پوری نمائش نہیں ہو سکتی تاہم وہ اصل فوٹو ریل جس پر یہ تمام تصویریں پہلے سے ثبت ہیں ان میں کوئی تقدم و تاخر زمانی پایا نہیں جاتا۔ بلکہ وہ سب کی سب بیک وقت اس ریل پر مرتسم ہوتی ہیں۔ تقدم و تاخر زمانی کا تعلق صرف پردۂ سکرین سے ہے۔ ٹھیک اسی طرح کائنات کے مضمرات ارتقاء کا پورا نقشہ جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اس میں بھی کوئی تقدم و تاخر زمانی نہیں۔ زمانہ، حدوث اور تجدد کا تصور اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ کنز مخفی ارکان کے حیز سے نکل کر وجود کے اجالوں کو اختیار کرتا ہے۔ اگر مسئلہ کا یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ جب تک اللہ تعالیٰ ارادہ کے ساتھ متصف ہے اس وقت تک تجدید احوال ضروری ہے۔ اور جب تک ارادہ علم ازلی کے ساتھ ہم آہنگ ہے اس وقت تک یہ تجدد نہ حقیقتاً تجدد ہے اور نہ اس سے قبل کی حالت نقص و عیب سے متصف۔

اسی حقیقت کو ابوالبرکات نے اپنی مشہور کتاب "المعتبر" میں ایک مناظرانہ گفتگو کے سیاق میں نقل کیا ہے:

فان قالوا کیف تحدث لہ الارادۃ بعد الارادۃ فکیف یکون لہ الحالۃ المنتظرۃ فکون بعد ان لم تکن۔ وکیف یکون محل الحوادث؟ قیل! وکیف یکون محلاً یضر الحوادث (۱)

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۸۹

اگر یہ کہیں کہ ایک ارادہ کے بعد دوسرا ارادہ کیونکر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اور اس کے لیے کیونکر ایک حالت منتظرہ فرض کی جا سکتی ہے کہ جو پہلے موجود نہ ہو اور پھر موجود ہو جائے۔ اسی طرح اللہ کی ذات کو کس طرح محل حوادث ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ ان سب کے جواب میں ہمارا یہ جواب ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ہی میں ارادہ کے تجددات نہیں ہوں گے تو اور کہاں ہوں گے؟

یعنی وہ فعال و مرید خدا جس نے کائناتِ انسانی کو ارادہ و فعل کی قوتیں بخشی ہیں اگر خود ہی ارادہ کی کارفرمائیوں سے محروم ہوگا تو پھر اس کو کس وصف سے متصف گردانا جائے گا۔ کیا سکون، ٹھہراؤ اور رکود سے۔ اور کیا اس سے نفیِ صفات یا تنزیہہ صفات کا مقصد پورا ہو جائے گا۔

خلق و ابداع کا اشکال۔ ارادہ کا مرکز کون ہے

چھ مختلف مدارس فکر اور ان کی واماندگی!

صفات کے سلسلہ میں ایک اہم اشکال تخلیق و ابداع کا ہے۔ یعنی یہ دنیائے رنگ و بو کیونکر کتمِ عدم سے وجود میں آئی اور وہ کون اسباب و دواعی ہیں۔ جنھوں نے اس بزمِ کون کو سجایا اور ترتیب دیا۔ دوسرے لفظوں میں منطقی پیرایۂ بیان میں جواب طلب یہ تنقیح ہے کہ ان ممکنات کو جو پہلے معدوم تھے کس شئے نے صفحۂ ہستی پر اجاگر کیا۔ کیا ارادہ نے یا قدرتِ الٰہی نے، یا وقت و شئے کی موزونیتوں اور مناسبتوں نے۔ یا ان تینوں نے۔ متکلمین نے ان سوالات کے چھ جواب دیتے ہیں۔

ابن کلاب، اشعری، قاضی ابوبکر، ابوالمعالی، قاضی ابویعلی اور غزالی کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے مخلوقات کو ایک متعین وقت میں اس لیے پیدا کیا کہ ارادۂ الٰہی کا اقتضاء یہی تھا کہ ان چیزوں کو وقت و زمان کے اسی مرحلہ میں پیدا کیا جائے۔ ابن رشد نے اس جواب کو معقول نہیں سمجھا، اس لیے کہ سوال

یہیں آکر رک نہیں جاتا ہے، بلکہ آگے بڑھتا ہے۔ اور اس تنقیح کے بارہ میں تشفی چاہتا ہے کہ خود اس ارادہ میں اسی وقت کیوں جنبش پیدا ہوئی۔

بعض اشاعرہ نے کہا کہ دراصل وقت وزماں کو متعین کرنے والی کوئی ایک شئے نہیں بلکہ علم، ارادہ اور قدرت تینوں ہیں۔ مگر سوال اس جواب سے بھی حل نہیں ہوتا۔ دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ ان تینوں چیزوں نے اس ایک وقتِ خاص ہی کو کیوں راجح سمجھا۔ جب کہ اللہ تعالیٰ ازل سے ارادہ، قدرت، اور علم سے متصف چلا آتا ہے۔

اس کھٹک کا تیسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے اس میں کوئی حکمت پنہاں ہو جس تک ہماری رسائی نہیں ہو پاتی۔ معتزلہ، کرامیہ، ابن عقیل اور قاضی ابوحازم وغیرہ نے یہی موقف اختیار کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس جواب سے عقل و خرد کو کوئی واضح روشنی حاصل نہیں ہوتی۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے وصفِ ازلیت کا یہ تقاضا ہے کہ مخلوقات کو بہر حال حادث اور ایک وقت خاص میں خلعتِ وجود سے آراستہ ہونا چاہیے ورنہ قدم عالم کی صورت میں اس کی ذات صفت ازلیت سے متصف نہیں رہتی۔

یہ جواب اس بنا پر تسلی بخش نہیں کہ اللہ تعالےٰ کے ازلی ہونے کے معنی ذاتِ مجرد کے ازلی ہونے کے نہیں بلکہ اس کے علم و قدرت اور ارادہ کے ازلی ہونے کے ہیں۔ لہٰذا ازل سے کوئی نہ کوئی معلوم، مقدور اور ہدفِ ارادہ شئی ہونا چاہیے۔

پانچواں جواب یہ ہو سکتا ہے کہ پیدا ہونے والی شئے اس سے پہلے وصفِ امکان سے متصف نہیں تھی اور جونہی اس میں امکان کی مناسبتیں ابھریں تو ارادۂ الٰہی نے فوراً اس امکان کو فعل سے بدل دیا۔

جواب کی اس نوعیت پر اعتراض یہ ہے کہ کیوں ممکن نہیں تھی، اور یہ امکان کو معرضِ وجود میں لانے والی کون شئے ہے۔

چھٹا اور آخری جواب یہ ہے کہ قادر کے لیے قطعی ضروری نہیں ہے کہ وہ دو ممکن اور مقدور چیزوں میں سے ایک کو بغیر کسی مرجح کے اختیار ہی نہ کرے۔ مثلاً ایک پیاسے کے سامنے اگر دو متساوی قدحے رکھ دیے جائیں تو وہ بغیر کسی مرجح کے ایک کو اٹھا لیتا ہے یا کسی درندے کے خوف سے بھاگنے والا شخص بغیر کسی رائے کو ترجیح دیے کسی ایک راستہ پر ہو لیتا ہے۔ جہمیہ نے تخلیق و ابداع کے پیچیدہ سوال کو اسی مثال کی روشنی میں حل کرنا چاہا ہے۔

مگر یہ پیچیدگی ایسی آسانی سے دُور ہونے والی نہیں۔ کیونکہ اس جواب کے معنی تو ہیں کہ مقدورات میں سرے سے ترجیح کی ضرورت ہی نہیں۔ دونوں مثالیں اس سلسلہ میں پیش کرنا قیاس مع الفارق کا مرتکب ہونا ہے۔ اس لیے کہ سوال صرف اللہ تعالےٰ کی قدرت کا نہیں علم و حکمت اور فعل کے تقاضوں کا ہے؟ پوچھنا یہ ہے کہ جب وہ تمام اسباب و دواعی جو کسی شئ کو معرض وجود میں لانے کے لیے ضروری ہیں ازل کی ختم نہ ہونے والی وسعتوں کے ہر ہر مرحلہ اور موڑ پر موجود رہے ہیں یعنی اللہ تعالےٰ کی ذات کبھی ایک ثانیہ اور دقیقہ کے لیے بھی ارادہ، علم اور قدرت کی کارفرمائیوں سے محروم نہیں رہی۔ تو پھر کیا وجہ ہے کہ "حدوثِ عالم" وقت و زمان کے کسی خاص حصہ ہی میں ظہور پذیر ہو۔ اس سے پہلے، یا اس کے بعد نہ ہو۔

فرض کیجیے کہ یہ چھ کے چھ جواب معقول ہیں اور سمجھ میں آتے ہیں یا ان میں سے ایک بہر حال ایسا ہے کہ جس سے فکر و نظر کی خلش دور ہو جاتی ہے جب بھی اس شبہ کا کیا جواب ہے کہ اس سے اللہ تعالےٰ کا ساکن و راکد (Static) ہونا لازم آتا ہے۔ یعنی اگر اللہ تعالےٰ کی ذات گرامی ارادہ، قدرت اور علم ایسی صفات کمال سے متصف ہے، مگر اس کے باوجود یہ تمام صفات ایک وقتِ خاص تک قوت کے حیز سے نکل کر فعل کے سانچوں میں نہیں ڈھلتیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ صفات میں ایک طرح کا ٹھہراؤ پیدا ہو گیا ہے۔

یہ ہے وہ چکر جو ابداع و تخلیق کے تصوّر نے پیدا کر رکھا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے نکلیں تو کیونکر، اور ان اشکالات سے پیچھا چھڑائیں تو کس طرح ؟

اشکال سے نکلنے کی تین صورتیں اور ان کا تجزیہ

اللہ تعالےٰ کو محدود نہیں فرض کیا جا سکتا

اس سے نکلنے کی تین ہی صورتیں ہیں۔ یا تو عالم کو قدیم مان لیا جائے۔ یا عالم کو حادث مانا جائے اور افعال و آثار میں تسلسل تسلیم کیا جائے اور یا پھر علم و ارادہ اور قدرت کو علی الاطلاق غیر محدود نہ کیا جائے۔ چوتھی کوئی صورت نہیں۔

قدامت عالم کا عقیدہ غلط ہے کیونکہ اس کے معنی قدامت مادّہ کے ہیں، اور قرآن نے اس کی پُرزور تردید کی ہے۔ علم، قدرت اور ارادہ کو متناہی مان لینے سے خلق و ابداع کے تمام اشکالات دُور ہو جاتے ہیں۔ مگر اس سے اللہ تعالےٰ کے اس ٹھیٹھ تصور کو گزند پہنچتا ہے جس کو انبیاء علیہم السلام نے بالاتفاق پیش کیا ہے۔ اس میں لطیفہ یہ ہے کہ یہ جواب علامہ ابن تیمیہ کے مسلمات کے کچھ ایسا منافی نہیں کیونکہ خود انھوں نے اللہ تعالےٰ کو وجود کے اعتبار سے محدود مانا ہے، بلکہ اس کو سلف کا جانا بوجھا عقیدہ قرار دیا ہے۔ اور اس سلسلہ میں عبداللہ بن مبارک اور اسحاق بن راہویہ کے اقوال بطور سند کے نقل کیے ہیں[1]

لیکن ہم اس موقف کو دو وجہ سے اختیار نہیں کرتے۔ ایک تو اس لیے کہ خود علامہ نے اس کا استواء کی بحث میں بطریق استطراد ذکر کیا ہے، اس اشکال کے سیاق میں ذکر نہیں کیا۔

دوسرے یہ افلاطونی عقیدہ فلسفیانہ ذہنوں کو تو بلاشبہ متاثر کرتا ہے اور اس کی تائید میں حیاتیات کے بعض نتائج اور بالخصوص بقائے اصلح کے متضمنات

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۲۰، ۲۱

کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے مگر مذہب و دین اور ذوق نبوّت نے اللہ تعالےٰ کے بارہ میں جس ایقان افروز تصور کو ابھارنا چاہا ہے وہ اس کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایک مومن اللہ تعالےٰ کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ ہر ہر شئے سے آگاہ ہے اور ہر ہر شئے بغیر کسی قدغن و شرط کے اس کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ علم و ارادہ کی 'تناہی' اسے نہیں بھاتی۔

ارادہ خلق و ابداع کے اشکال کا واحد حل۔ نظریہ تسلسل بالآثار

اور جب ان دونوں صورتوں کا ماننا عقلی یا دینی تقاضۂ ذوق سے نامناسب ٹھہرا تو تیسری صورت لے دے کر یہی رہ جاتی ہے کہ تسلسل بالآثار کے موقف کو تسلیم کر لیا جائے اور علامہ نے یہی کیا ہے۔

تسلسل بالآثار کا معنی یہ ہے کہ مادہ اگرچہ فی نفسہٖ حادث ہے اور یہ عالم بھی بحیثیت مجموعی قدیم نہیں تاہم اللہ تعالےٰ کی صفات ابداع و تخلیق نے ہر ہر لمحہ کچھ نہ کچھ پیدا ضرور کیا ہے۔ اور ازل سے تا ابد ان کا یہ عمل بغیر کسی خلل و انقطاع کے جاری رہے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ اس متحرک اور رواں دواں عالم کی ہر ہر کڑی حادث و فانی ہے، اور اللہ تعالےٰ کی تخلیقی قوتوں کا کرشمہ ہے۔ لیکن اس کا فعل، اس کی عادت تخلیق، اور علم و ارادہ کی کارفرمائیاں قدیم اور ابدی ہیں جن میں کبھی بھی رکو دیا ٹھہراؤ پیدا ہونے والا نہیں۔

علامہ نے اپنی مختلف تصنیفات میں اس نظریہ کو جس طرح عقلی و نقلی ادلہ کی روشنی میں پیش کیا ہے اور اس ضمن میں فکر و اندیشہ کی جن تابناکیوں اور براقیوں کا ثبوت دیا ہے یہ انھیں کا حصہ ہے۔ اس کی منطقی اہمیت کیا ہے؟ اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگائیے کہ اس سے سہ گونہ اشکالات کا بیک وقت حل نکل آتا ہے۔ یعنی علم و ارادہ کے تجددات بلا روک ٹوک ازل سے ابد تک جاری رہتے ہیں۔ اس عالم پیر زال کو قدیم نہیں ماننا پڑتا۔ اور اس کے علاوہ

اللہ تعالیٰ کی ذات کسی وقت بھی فارغ، غیر متحرک اور غیر فعال نہیں رہنے پاتی۔

اس سلسلہ کے تین شبہات اور علامہ کا جواب

لیکن کیا علامہ کے اس حل سے تسکین و طمانیت قلب کا پورا پورا سامان مہیا ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ کی کوئی خلش یا کھٹک باقی نہیں رہتی۔ نہیں۔ ابھی تین شبہات اور ہیں جن کے جواب سے علامہ کو عہدہ برآ ہونا ہے۔

۱۔ ابداع و تخلیق کے تقاضے ایک مستقل فرصت عدم کے متقاضی ہیں۔ اور تسلسل بالآثار کا نظریہ کسی فرصت عدم کو سرے سے فرض ہی نہیں کرتا۔

۲۔ اس سے اقتران علت و معلول لازم آتا ہے۔ یعنی جہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ علت قدیم ہے وہاں اس کے پہلو بہ پہلو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ معلول بھی موجود و متحقق ہے۔

۳۔ اس سے نظریۂ علم الٰہی کی معقول توجیہہ نہیں ہو پاتی۔ کیونکہ علم تو چاہتا ہے کہ معلومات کی تمام وسعتوں کو گھیر لے۔ اور غیر متناہی سلسلۂ آثار کو ماننے کا منطقی تقاضا یہ ہے کہ یہ وسعتیں علم کی گرفت سے آزاد رہیں۔ کیونکہ بصورت دیگر یہ غیر متناہی نہیں رہتیں۔

مستقل فرصت عدم کا جواب علامہ یہ دیتے ہیں کہ یہ تصور ذہن و فکر کا محض دھوکا ہے۔ کیونکہ اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ ایک چیز جو سطح وجود پر ابھری ہے پہلے موجود نہیں تھی اور بس۔ ابداع و تخلیق کا مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک شئی کو محض اپنے ارادہ، علم اور قدرت کے بل پر پیدا کیا ہے۔ اور اس کی تخلیق و پیدائش کے سلسلہ میں کسی خارجی شرط، وجود اور تقاضے کو دخل نہیں۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ اس شئے سے پہلے ہم ایسا عدم خواہ مخواہ فرض کریں جس کا متعین

وجود ہو۔ عدم کے معنی یہاں محض اس شئے کے نہ ہونے کے ہیں جو تخلیق و ابداع کی بدولت اب سطح وجود پر فائز ہے۔

اقتران علت و معلول کا جواب علامہ دو طرح سے دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان حوادث میں چونکہ ہر ہر حادثہ نو پیدا اور مسبوق بالعدم ہے اس لیے ان کے غیر منتہی ہونے کے باوجود فرداً فرداً کوئی بھی اس کی ذات گرامی کے ساتھ اقتران پذیر نہ ہوا۔ زیادہ سے زیادہ جو بات ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ دوام صفت کی وجہ سے اس کے آثار و نتائج بھی بہ حیثیت مجموعی دائمی ہو گئے ہیں۔ مگر اس میں اعتراض کی کیا بات ہے۔ اگر ہم صفات کو ازلی مانتے ہیں تو اس کے منطقی طور پر معنی ہی یہ ہیں کہ یہ ہمہ وقت فعال، کارفرما اور متحرک رہیں۔ لہٰذا ان کی حرکت و فعالیت پر نتائج و آثار کا ترتب بھی ہونا چاہیے۔ اقتران مضر اس وقت ہوتا ہے جب ان حوادث میں کوئی شئے ایسی ہو کہ اس کو غیر مخلوق اور مستغنی عن الذات قرار دیا جا سکے۔ اور کہا جا سکے کہ یہ ازلی ہے، غیر متبدل ہے۔ اور بغیر کسی احتیاج و منت پذیری کے اللہ تعالیٰ کے پہلو بہ پہلو ہمیشہ سے موجود ہے۔ اگر یہ حیثیت کسی بھی شئے کو فرداً فرداً حاصل نہیں ہے تو نوعی طور پر اقتران حوادث نہ صرف یہ کہ کسی مضرت کا حامل نہیں ہے بلکہ یہ تو اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ازل سے تا ابد، فعال، کارفرما اور حرکت کناں ہیں۔

دوسرا جواب الزامی نوعیت کا ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ اقتران حوادث کے تسلیم کر لینے کے سوا چارہ ہی کیا ہے۔ ماضی نہ سہی حال میں تو بہرحال حوادث اس کی ذات کے ساتھ مقترن ہیں۔ اسی طرح ابد میں بھی اس کی صفات کی کارفرمائیوں کا ایک غیر منتہی سلسلہ جاری رہے گا۔ اور اگر یہ اقتران و معیت صفات کا مسئلہ حال و استقبال میں ممکن ہے تو ماضی میں کیوں ناممکن ہوگا۔

تیسرا شبہ البتہ ٹیڑھا ہے۔ خود علامہ نے اسے پیچیدہ مسئلہ ٹھہرایا ہے۔

یہاں دراصل دو تقاضے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل متصادم ہیں۔ علم، جیسا کہ خود قرآن حکیم میں ہے ہر ہر شئ کا استحضار اور احصار چاہتا ہے۔ ہر ہر شئے کو گھیر لینے اور جملہ ممکنات کو ادراک و معرفت کی زد میں لے آنے کا دعویدار ہے:

وکل شیئ احصینٰہ فی امام مبین ۵ (یٰسین)

اور ہر چیز کو ہم نے کتابِ روشن میں لکھ رکھا ہے۔

وکل شیئ عندہ بمقدار (رعد ۸)

اور ہر ہر شئے کا اس کے ہاں ایک اندازہ مقرر ہے۔

اور دوامِ فعل یا تسلسل بالآثار کا تصور تخلیق و ابداع کے ایسے پھیلے ہوئے اور وسیع تر دائرے کا مقتضی ہے کہ جس کے حدود کا نہ کہیں آغاز فرض کیا جاسکتا ہے اور نہ انتہا، بلکہ زیادہ واضح تر تعبیر یہ ہوگی کہ تخلیق و ابداع کا یہ دائرہ سرے سے حدود نا آشنا ہے۔ یعنی اس کا ایک سرا تو ازل کی پہنائیوں میں گم ہے اور دوسرا ازل کی گہرائیوں میں پنہاں۔

ان حالات میں سوال یہ ہے کہ تطبیق کی صورت کیا ہو۔ افسوس ہے کہ علامہ نے اس مسئلہ کو چھیڑا تو ہے مگر اس کا کوئی تسلی بخش حل نہیں پیش کیا۔ ہماری رائے میں یہ تناقض علم کے اس تصور سے پیدا ہوتا ہے جس میں کہ حرکت و ارتقاء کی کارفرمائیوں کو تسلیم نہ کیا جائے بلاشبہ ایک ساکن اور راکد علم واقعی ازل و ابد کی وسعتوں کا احاطہ نہیں کر پاتا۔ لیکن اگر علم کے معنی یہ ہیں کہ وہ بھی فعل، قدرت اور تخلیق کی طرح کارفرما اور حرکت کناں ہے تو پھر مسئلہ کے حل کی ایک معقول صورت نکل آتی ہے ورنہ نہیں!

اس صورت میں ان محولہ آیات کے جن میں کہ ہر ہر شئے کے احصار تقدیر اور اندازہ کا ذکر ہے، معنی یہ ہوں گے کہ تخلیق و آفرینش کے غیر منتہی ہونے کے باوجود اس کے کچھ مراحل ارتقاء اور منزلیں ہیں،

جہاں ایک عالم، عالم نو کی شکل اختیار کرتا ہے اور تخلیق کے مضمرات چمنستانِ حیات میں نئے نئے گل بوٹوں کی صورت میں زینت آرا ہوتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کو ان تمام منازل و مراحل کا کلی و جزئی علم ہے، جو ظہور پذیر ہو چکے ہیں۔ لیکن جن عوالم کو ابھی امکان سے فعل میں آنا ہے اس کے بارہ میں اس کا علم کلی ہے۔ جزئی نہیں۔ مراحلِ تخلیق کو یوں سمجھیے جیسے مثلاً پہلے دخان (Nebula) عالم علوی کی تخلیق کا باعث ہوتا ہے اور اس قبۂ زرنگار کو نجوم و کواکب سے آراستہ کرتا ہے۔ اس کے بعد زمین معرض وجود میں آتی ہے۔ پھر نباتات کا دور شروع ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ یا اس کے کچھ عرصہ بعد زندگی حیوانی قالب اختیار کرتی ہے اور پھر زندگی کا وہ آخری نقطہ ظہور پذیر ہوتا ہے جسے انسان کہا جاتا ہے۔ ظاہر ہے یہ سب تخلیق کے مراحل اور منزلیں ہیں۔ جن میں ہزاروں اور کروڑوں برس کا فاصلہ ہے۔ اس صورت میں علم الٰہی کے حرکت کناں ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ہر ہر منزل کے ساتھ ہم آہنگ رہتا ہے۔ اور اس کی حیثیت ایک تخلیقی عنصر کی ہے۔ ساکن و راکد علم کی نہیں۔ کہ جس میں تجدد و ارتقاء کا کوئی امکان ہی نہ ہو اس طرح گویا اس کا علم، ارادہ اور قدرت و فعل تمام صفات بیک وقت ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ اور حرکت کناں رہتی ہیں[1]۔

بحث ختم کرنے سے پہلے ہمیں صحیح بخاری کی ایک حدیث کی وضاحت کرنا ہے۔ کہ جس میں آں حضرتؐ نے فرمایا ہے:

کان اللہ و لم یکن معہ شیئ۔

۱۔ اس پوری بحث کی تفصیلات کے لیے دیکھیے موافقہ صحیح المنقول ص ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۱، ۲۰۹۔

کہ اللہ تعالےٰ کی ذات گرامی اس وقت تھی جب اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی۔

بظاہر اس سے تسلسل بالآثار یا حوادث مسلسلہ کے نظریہ کی تردید ہوتی ہے۔ علامہ نے اس حدیث پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ حدیث بخاری میں مختلف الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔ کہیں لم یکن معہ ہے۔ اور کہیں لم یکن قبلہ، اور لم یکن غیرہ۔ حدیث کا راوی چونکہ ایک ہی شخص عمران بن حصین ہے اور اس کا تعلق بھی چونکہ ایک ہی واقعہ اور ایک ہی مجلس سے ہے لہذا قرین قیاس یہ ہے کہ ان الفاظ میں ایک لفظ تو وہ ہے جس کو حقیقۃً حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مجلس میں فرمایا ہے۔ اور وہ ہے قبلہ اور باقی دو کی حیثیت بالمعنی کی ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں آنحضرتؐ کی ایک دعا ان الفاظ میں منقول ہے۔

انت الاول فلیس قبلک شیئ، وانت الآخر فلیس بعدک شیئ۔ الحدیث[۲]

تو اوّل ہے اس سے تجھ سے پہلے کوئی بھی شئے صفتِ وجود سے متصف نہ تھی۔ تو آخر ہے اس لیے تیرے بعد بھی کسی چیز کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

شئون وحالات یا ضمنی صفات۔ ایک اہم اصول کی وضاحت

۳۔ شئون، حالات یا ضمنی صفات سے متعلق علامہ ابن تیمیہ نے کیا روش اختیار کی ہے، اس کو جاننے سے پہلے اس بات کی وضاحت ہو جانا چاہیے

ا۔ شرح حدیث کے لیے دیکھیے علامہ کا رسالہ شرح حدیث عمران بن حصین مطبوعہ المنار مصر ا ص ۱۷۵

کہ یہ تقسیم علامہ کی قائم کردہ نہیں ہماری ہے۔ علامہ کے نزدیک صفات میں کوئی تقسیم جائز نہیں۔ وہ ان تمام مدلولات کے تحقق واثبات کے حامی ہیں کہ جن کا کتاب وسنت میں اللہ تعالےٰ کے لیے ذکر ہوا ہے۔ زیادہ سے زیادہ تنزیہہ کے تقاضوں کو وہ اس حد تک اہمیت دیتے ہیں کہ جب کسی ایسی صفت سے اللہ تعالیٰ کو متصف گردانیں جس سے کھلی ہوئی جسمانیت یا واضح بشری تماثل کا شائبہ ہو، وہاں وہ بلاکیف کی قید بڑھادیں۔ اور اس طرح بظاہر تشبیہہ وتجسیم کے الزام سے صاف بچ جائیں۔

اس سے قبل کہ ہم اس مسئلہ کی وضاحت میں آگے بڑھیں اور شئون وحالات یا ضمنی صفات کے بارہ میں کچھ کہیں پہلے یہ بتادینا مناسب سمجھتے ہیں کہ ان بحثوں میں فکر وتحقیق کے دائروں کی وسعت کہاں سے کہاں تک ہے۔ اس باب میں پہلے ہی قدم پر یہ بات سمجھ لینے کی ہے کہ نفس مسئلہ کا مزاج ہی کچھ ایسا ہے کہ اس میں کوئی رائے اس نوع کی قائم نہیں کی جاسکتی جس میں فکر وتعمق کے تقاضوں کی پوری پوری تطبیق ہوسکے۔ الٰہیات کے دقائق پر گفتگو چھڑے، اور قلب وذہن کے لیے ہر اعتبار سے تسلی بخش ہو، ناممکن ہے۔ یہ موضوع ہی ایسا کٹھن اور نازک ہے کہ تاویل وتعبیر کے ہر ہر اسلوب ونہج میں کہیں نہ کہیں خلاء جھول یا نقص بہرحال رہ جائے گا۔ اس باب میں معیار حق عقل وخرد کے پیمانوں کی پوری پوری استواری نہیں۔ بلکہ یہ اصول ہے کہ تعبیر وتشریح کا وہ کون انداز ایسا ہے جس میں دینی وفکری رعایتوں کو زیادہ سے زیادہ ملحوظ رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یا وہ کون سا نقطۂ نظر ہے جس میں کم سے کم خلاء یا تضاد پایا جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جملہ مدلولات تین خانوں میں منقسم ہیں

اس اصول کو سامنے رکھیے۔ صفات میں ہم نے شئون وحالات یا ضمنی صفات کی جو تقسیم روا رکھی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اللہ تعالےٰ کے

بارہ میں جملہ مدلولات کو تین خانوں میں بانٹا جاسکتا ہے

۱۔ ایسے ازلی و ابدی یا اساسی مدلولات جن کے بغیر اللہ تعالےٰ کا کوئی متعین تصوّر ہی نہیں قائم ہو پاتا۔ جیسے حیات، علم، قدرت وغیرہ۔

۲۔ ایسے مدلولات جو اصل صفات کی کسی نہ کسی درجے میں شاخ اور فرع ہیں۔ مثلاً اللہ تعالےٰ کے لیے ید، سمع اور عین وغیرہ کہ ان الفاظ کا مفہوم و معنی مستقل بالذات کوئی صفت نہیں بلکہ کسی نہ کسی اساسی صفت کی شاخ ہے۔ مثلاً "ید" کا اطلاق جس حقیقت پر ہوتا ہے وہ قدرت، تائید و نصرت یا جود و سخا سے مختلف کوئی شئے نہیں۔ اور سمع و عین جسے کہتے ہیں وہ بھی کوئی ایسی صفت نہیں جس سے اللہ تعالےٰ کے تصوّر میں کسی دینی و عقلی عنصر کی نشاندہی ہوتی ہے بلکہ اس کو اس کے وصفِ علم ہی کا ایک گوشہ یا علم ہی کی ایک فرع سمجھنا چاہیے۔ ایسی صفات کو ہم ضمنی صفات کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

۳۔ مدلول و معنی کی وہ قسم ہے جو کبھی کبھی جلوہ گر ہوتی ہے۔ جیسے اللہ تعالےٰ کا اجابت دعا کے لیے آسمان سے دنیا تک نزول فرمانا، اچھے کاموں پر خوش ہونا، اور برائیوں پر خفا ہونا۔ یا استواء علی العرش وغیرہ۔ یہ سب معانی غیر دائمی اور غیر اساسی ہیں انھیں شئون و حالات کہنا چاہیے۔

اس ضروری وضاحت کے بعد اب قدرتاً سوال یہ ابھر کر سامنے آتا ہے کہ کیا تینوں انواع کا ایک ہی حکم ہے اور تینوں قسم کے مدلولات کو تحقق و اثبات کی یکساں نسبت حاصل ہے؟

علامہ کی یہ رائے ہے کہ ان تینوں میں کچھ فرق نہیں۔ جو جو معنی یا مفہوم اللہ تعالےٰ کے لیے کتاب و سنّت میں مذکور ہوا ہے اس کا تحقق و اثبات ایک طے شدہ امر ہے جس کو ماننا ہی چاہیے اور اس میں تاویل و تعبیر کی دخل اندازیوں کی نہ صرف کوئی گنجائش نہیں بلکہ ایسا کرنا اہل بدعت کی تائید کرنے کے مترادف ہے۔ علامہ کا موقف اس سلسلہ میں ابن النفیس الطبیب کے الفاظ میں یہ ہے کہ صفات کے

بارہ میں دو ہی رائیں درخور اعتنا ہیں۔ یا فلاسفہ کی کہ جو ہر صفت کی نفی کرتے ہیں۔ اور یا محدثین کی جو اثبات و تحقق پر زور دیتے ہیں۔ متکلمین کی نہیں کہ ان میں کھلا ہوا تناقض پایا جاتا ہے۔

لیس الامذهبان مذهب اهل الحديث او مذهب الفلاسفة فاما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض (۱)

دو ہی مذہب قابل ذکر ہیں۔ محدثین کا یا حکماء اور فلاسفہ کا۔ متکلمین کا نہیں۔ ان کے اقوال میں استواری کے بجائے اختلاف و تناقض زیادہ نمایاں ہے۔

غیر منطقی طرز فکر۔ تمام صفات کا معاملہ یکساں نہیں

ہماری رائے میں علامہ کا طرز فکر غیر منطقی ہے۔ جب صفات میں درجات اور مزاج کا فرق ہے تو حکم میں بھی فرق ہونا چاہیے۔

اس سے قبل ہم بتا چکے ہیں کہ جہاں تک اللہ تعالےٰ کی ان عقلی یا بنیادی و اساسی صفات کا تعلق ہے۔ جن کے بغیر نہ تو اس کا تصور سطح ذہن پر کوئی متعین اور حسن و جمال سے آراستہ کوئی نقش چھوڑتا ہے اور نہ ان سے قطع نظر کر کے اس کے بارہ میں کوئی ایسا انداز ہی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ جو مذہب و دین کی رُوح کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہو۔ ان سے متعلق تو اثبات و تحقق ہی کے تقاضوں کو اہمیت دی جائے گی۔ اور تجرید و تنزیہہ کا کام صرف یہ ہوگا کہ جو صفات کتاب اللہ میں مذکور ہوں یہ ان کو بنا سنوار کر پیش کرے اور ان کے لیے فلسفہ و فکر کے لطیف سانچے مہیا کرے۔ اس سے زیادہ نہیں۔ نفی یا ایسی تجرید جو نفی کے مترادف ہو اس کی اسے اجازت نہیں دی جا سکتی۔

لیکن ضمنی صفات میں معاملہ کی یہ نوعیت قائم نہیں رہے گی۔ یہاں یہ اصول

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۱۱۹

چلے گا کہ تنزیہہ و تجرید کے دواعی کو زیادہ اہم سمجھا جائے اور اثبات و تحقق کا صرف اس حد تک خیال رکھا جائے کہ ان صفات میں جس معنی زائد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کی نفی نہ ہونے پائے۔

اس سے پہلے ہم اس امر کی وضاحت بھی کر چکے ہیں کہ اثبات و تحقق اور تنزیہہ و تجرید دونوں میں کوئی حقیقی منافات پائی نہیں جاتی۔ اللہ تعالےٰ کی صفات سے متعلق یہ دونوں پیمانے ضروری ہیں۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ کس پیمانہ کو کہاں اور کس حد تک استعمال کیا جائے۔

مثلاً جہاں تک اثبات و تحقق کے تقاضوں کا تعلق ہے یہ اس لیے ضروری ہیں کہ ان کے بنا اللہ تعالےٰ کا کوئی متعین، مفید اور اخلاقی تصوّر ہی قائم نہیں کیا جا سکتا۔ اور تجرید و تنزیہہ کے دواعی کی اہمیت اس بنا پر ہے کہ ان کو نظر انداز کر دینے سے اللہ تعالےٰ کا تصوّر وہ پاکیزگی، وہ کمال اور نکھار حاصل نہیں کر سکے گا جس سے اس کی حیثیت "عظیم انسان" کی سطح سے بالا و بلند ہو سکے۔ اور فکر و ذوق کے ایسے سانچوں میں ڈھل سکے جو عقل و دانش کے اونچے سے اونچے تقاضوں کے لیے بھی قابلِ قبول ہو۔

یعنی ان دونوں تقاضوں کو توازن و احتیاط کے ساتھ پہلو بہ پہلو رہنا چاہیے۔ نہ اثبات کو ان حدود سے بڑھنا چاہیے کہ جو جسمانیت اور بشریت پر منتج ہوں۔ اور نہ تنزیہہ و تجرید میں غلو ہونا چاہیے کہ سرے سے اللہ تعالیٰ کا کوئی متعین نقش ہی لوحِ ذہن پر مرتسم نہ ہو سکے۔

ضمنی صفات کے معاملہ میں علامہ کا موقف زیادہ استوار اور مضبوط نہیں

ہماری رائے میں جہاں بنیادی اور اساسی صفات سے متعلق علامہ کا موقف اثبات و تحقق صحیح، استوار اور مفید ہے وہاں ضمنی صفات کے

بارہ میں ان کا موقف نسبتاً کمزور، غیر منطقی اور ناقابل فہم ہے۔ اور اس کا سبب ان کا یہ اصول ہے کہ تمام صفات کے معاملہ میں یکساں طرز استدلال اختیار کیا جائے۔ نیز یہ کہ سلف نے تعبیر و تشریح کا جو انداز اختیار کر رکھا ہے اس کی سر مو مخالفت نہ ہونے پائے۔

ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ اس موقف سے مطلقاً بشریت و جسمانیت لازم آتی ہے جیسا کہ ان کے بعض مخالفین کھلے بندوں کہتے ہیں۔ کیونکہ علامہ جب بھی اللہ کے لیے 'ید' اور 'عین' کا لفظ بولتے ہیں تو اس کے ساتھ از راہ احتیاط بلاکیف کی قید ضرور بڑھا دیتے ہیں۔ لیکن ہم یہ کہیں گے کہ اس کے باوجود ان کا انداز استدلالی ایسا ہے جس سے دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ قطعی اتفاق کرنا پڑے گا۔ یا تو یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اس طرح کے الفاظ کے استعمال سے بلاکیف کہہ دینے کے باوصف

۱۔ بشریت و جسمانیت کے شبہات بالواسطہ اور غیر شعوری طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ اور یا پھر

۲۔ یہ قضیہ منطقی طور پر مبہم اور ناقابل فہم ہے۔

کیونکہ جب آپ اللہ تعالیٰ کے لیے آنکھ، ہاتھ اور چہرہ کا ہونا ثابت کرتے ہیں تو اس کے جو معنی ذہن میں متبادر ہوتے ہیں وہ یہ ہیں کہ اس کی ذات نہ صرف جسم رکھتی ہے بلکہ اعضاء و جوارح سے بھی متصف ہے۔ لیکن جب آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ آنکھ، آنکھ کی طرح نہیں، یہ ہاتھ، ہاتھ کی طرح نہیں۔ یہ چہرہ، چہرہ کی مانند نہیں۔ تو فیصلہ کن سوال یا تنقیح یہ ہے کہ اس نفی کا اطلاق کس سے متعلق ہے۔

کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ سرے سے وہ ہاتھ، آنکھ اور چہرے کے مدلولات ہی سے متصف نہیں۔ یا یہ کہ وہ ایک نوع کا جارحہ یا عضو تو رکھتا ہے مگر یہ عضو و جارحہ تمام ذی اعضاء حیوانات سے مختلف ہے۔

اگر پہلی صورت صحیح ہے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ اثبات و تحقیق کے نقطۂ نظر سے آپ نے سوا ایک ترکیب اور الفاظ کی ایک بندش کے کسی نئے معنی کو اس کی جانب منسوب نہیں کیا۔ یعنی یہ کہ پہلے آپ نے ایک چیز ثابت کی اور پھر نفی سے اس اثبات کی اہمیت ختم کر دی۔ فکر و تعقل کی گرفت میں بہر حال اس سے کوئی مثبت مفہوم نہیں آپاتا۔

دوسری صورت کو مان لینے سے جسمانیت کے الزام سے بچ نکلنا محال ہے اس لیے کہ اگر نفی کا اطلاق صرف ہیئت، شکل اور نوعیت پر ہوتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ کے لیے ید، عین اور وجہ کا جسمانی مدلول ثابت ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ ید، عین، یا وجہ بے نظیر اور غیر مماثل ہوں۔

ضمنی صفات کے بارہ میں یہ تجزیہ نامنصفانہ ہوگا اگر ہم اس سلسلہ میں علامہ کی ذہنی خلش کا جواب نہ دیں۔ ان کا موقف اشاعرہ کی طرح یہ ہے کہ صفات میں تمیز ہونا چاہیے۔ جب اللہ تعالےٰ نے علم کا ذکر کیا ہے تو اس کو قدرت سے مختلف ہونا چاہیے۔ اور قدرت کو اس کی طرف منسوب کیا ہے تو اس کے مفہوم کو ارادہ سے جدا ہونا چاہیے۔ یہ چونکہ مختلف معانی ہیں لہٰذا ان کو کسی صورت میں بھی ایک ہی معنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔[۱]

اسی طرح ید، سمع، عین اور وجہ کے الفاظ چونکہ قدرت و نصرت اور علم و ادراک سے مختلف ہیں، اس بنا پر ان کو معانی زائدہ پر دلالت کناں ہونا چاہیے۔ ورنہ ان کا استعمال بے کار رہو گا۔

تمیز صفات کے بارہ میں علامہ کا موقف صحیح ہے۔ ایک اعتراض اور اس کا جواب

جہاں تک تمیز صفات کا تعلق ہے نہ صرف علامہ کا موقف صحیح ہے۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۱۸۳

بلکہ اثبات و تحقق صفات کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کے معنی ایک ایسی ذات گرامی کے ہیں جو کسی حد تک فہم و فکر کے دائروں سے تعلق رکھتی ہے، اگر وہ ایسی مشفق و رحیم ذات ہے جو اپنے بندوں سے گہرا رابطہ رکھتی ہے۔ اور ان کی رگ حیات سے بھی قریب تر ہونے کی مدعی ہے اور اگر وہ منبع اقدار اور سرچشمۂ خیر ہے تو یقیناً اس کو موصوف بہ صفات گوناگوں ہونا چاہیے۔

رہا یہ سوال کہ چونکہ ید، عین اور وجہ کے الفاظ قرآن میں اس کے حق میں استعمال ہوئے ہیں لہذا ان کا ایک عضوی مرکز اتصاف بھی ہونا چاہیے۔ کیونکہ ہر ہر لفظ معنی زائد کا متقاضی ہے۔ تو یہ صحیح نہیں۔ اگر ہم اللہ تعالےٰ کو صاحب قدرت مانتے ہیں۔ ناصر و مددگار تسلیم کرتے ہیں، اور جود و سخا سے متصف اگردانتے ہیں تو لفظ 'ید' کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ قریب قریب انھیں معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اسی طرح اگر اللہ تعالےٰ اس عالم کے نگراں اور مہیمن ہیں تو اس معنی کی تکمیل کے لیے لفظ عین کے علیحدہ مدلول کی حاجت نہیں۔ یہی حال لفظ وجہ کا ہے کہ اس میں بھی تاویل کی اچھی خاصی گنجائش ہے۔ ان الفاظ کے ان مجازی استعمالات کی مثالیں آگے آئیں گی۔

ان کے مدلولات کو مجاز پر محمول کرنا اس بنا پر ضروری ہے کہ بنیادی و اساسی صفات کے علاوہ جو معنی زائد آپ ان سے مستنبط کرنا چاہتے ہیں، وہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں یا تو کھلی ہوئی تجسیم پر دلالت کناں ہے اور یا پھر سرے سے فہم و ادراک حدود ہی سے ناآشنا اور بے گانہ ہے۔

اس مرحلہ پر علامہ کا اعتراض عموماً یہ ہوتا ہے کہ کیا علم جسمانیت کا مقتضی نہیں۔ کیا قدرت کا تصور بغیر جسم کے ذہن کی گرفت میں آتا ہے۔ یا حیات کی کوئی صورت ایسی فرض کی جا سکتی ہے جس کا پیکر و ہدف کوئی مجسم نہ ہو پھر جب ان اطلاقات میں آپ ایک طرح کی جسمانیت کو ناگزیر سمجھ کر تسلیم

کر لیتے ہیں تو ید، عین اور وجہ وغیرہ الفاظ میں کیوں گریز کی راہیں پیدا کی جائیں؟

ہم اس اعتراض کی معقولیت تسلیم کرتے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ علم، قدرت اور حیات و زندگی کا کوئی ایسا مجرد، خالصۃً تنزیہی تصور قائم نہیں کیا جاسکتا جو جسم سے کلیتہً علیحدہ ہو۔ اور ایسے پیکر و ہدف کا مقتضی نہ ہو کہ جس میں جسمانیات کے ساتھ تشابہ و تماثل نہ پایا جائے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ان بنیادی صفات کا تعلق ہے اس جزوی تشابہ اور تماثل کے باوجود اس کے بارہ میں تصور کو ہم قلب و ذہن کے لیے اجنبی محسوس نہیں کرتے بلکہ اس سے ہمارے ذہن پر خود بخود کچھ اس طرح کے تاثرات ارتسام پذیر ہوتے ہیں کہ اس کا علم، اس کی قدرت اور اس کی حیات اپنی نوعیت اور لامحدود وسعتوں کے اعتبار سے انسانی علم، انسانی قدرت اور انسانی حیات و زندگی سے اس درجہ مختلف ہے کہ یہ ظاہری اشتراک و تماثل اس کے مقابلہ میں ایک نقطۂ موہوم یا محض لفظی اشتراک ہو کر رہ جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ ان الفاظ کے مدلولات ضمنی میں اگرچہ "جسم" کا تصور کسی نہ کسی درجے میں موجود ہے مگر ذہن ان الفاظ سے جن معانی کو اخذ کرتا ہے اس میں تنزیہہ و تجرید کے تقاضے پوری طرح جلوہ گر ہوتے ہیں۔ بہ خلاف ید، عین اور وجہ کے کہ ان الفاظ کی اوّلیں دلالت جسمانیت سے متعلق ہے۔ اور تنزیہہ و تجرید کی کوششیں ثانوی درجہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دونوں میں حقیقت و نوعیت کا جو فرق ہے اس کو آپ اس طرح بھی سمجھ سکتے ہیں کہ بنیادی، اساسی صفات میں تو جسمانیت و بشریت کی حیثیت صرف ایک پیمانہ کی ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے بارہ میں ایک بلند تر اور پاکیزہ تر تصور قائم کرنے میں ہماری مدد کرتا ہے۔ اور ضمنی صفات کے لیے جو الفاظ آئے ہیں ان کی حیثیت پیمانہ یا مثال سے کہیں زیادہ ایسی واضح دلالت کی ہے جس سے جسمانی لوازم کو ذہن و فکر کی حد تک بھی دور نہیں کیا جاسکتا۔

ان اسباب کی بنا پر ہم رازی کے موقف سے اس حد تک قطعی متفق ہیں کہ ایسے تمام الفاظ کی قابلِ فہم اور شایانِ شان تاویل ہونا چاہیے۔ ورنہ جو نقشہ ان سے مترتب ہوتا ہے اس سے اللہ تعالےٰ کے متعلق کوئی عمدہ اور جمالیاتی تصور سطح ذہن پر نہیں ابھرتا بلکہ بقول رازی کے اللہ تعالےٰ کے لیے اعضاء و جوارح کی جو ترتیب ذہن میں آتی ہے۔ وہ بلاکیف ہی سہی مگر بحیثیت مجموعی اس کی صورت کچھ اس طرح کی ہے جو اس کی جلالت قدر اور جمال جہاں تاب سے کوئی مناسبت نہیں رکھتی۔ یعنی اس کا ایک چہرہ ہے:

کل من علیہا فان، ویبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال و الاکرام۔ (رحمٰن ۲۷)

جو مخلوق زمین پر ہے اس سب کو فنا ہونا ہے اور تمھارے پروردگار کا چہرہ ہی جو صاحب جلال و عظمت ہے، باقی رہے گا۔

اس چہرہ پر یا کہیں اور کئی آنکھیں ہیں

واصنع الفلک باعیننا ووحینا (ھود ۳۷)

اور ایک کشتی ہمارے حکم سے اور ہماری آنکھوں کے سامنے بناؤ

پہلو صرف ایک ہے

یحسرتیٰ علیٰ ما فرطت فی جنب اللہ (زمر ۵۶)

اس تقصیر پر افسوس ہے کہ جو میں نے خدا کے پہلو میں کی۔

ہاتھ متعدد ہیں

والسماء بنیناھا باید (الذاریات ۴۷)

اور آسمانوں کو ہم نے اپنے ہاتھوں سے بنایا۔

ایک پنڈلی ہے

ویوم یکشف عن ساق۔ (القلم ۴۲)

اور جس دن پنڈلی کھول دی جائے گی۔

ظاہر ہے کہ یہ نقشہ کچھ اچھا، مکمل اور جمالیاتی نہیں"۔

علاوہ ازیں صفات کی اس بشریاتی (Anthropological) تعبیر سے خود آیات کے معنی میں ایک طرح کا الجھاؤ پیدا ہو جاتا ہے اور وہ نکھار، وہ وضاحت اور انداز و اسلوب کی وہ دقیق رعائتیں ملحوظ نہیں رہ پاتیں کہ جو قرآن کا امتیازی وصف ہیں۔ مثال کے طور پر اگر انھیں الفاظ کو آپ مجازی وسعتوں پر محمول کریں۔ وجہ سے ذات مراد لیں باعین سے نگرانی و حراست سمجھیں۔ اور 'اید' کو قدرت قرار دیں۔ اسی طرح 'جنب' کے معنی بجائے 'پہلو' کے 'حضور' ہوں۔ اور 'پنڈلی کھولنے سے' مقصود یہ ہو کہ کو الف حشر و نشر، جب پوری پوری اہمیت حاصل کر لیں گے۔ تو اس سے نہ صرف تنزیہہ و تجرید کے تقاضے برقرار رہیں گے بلکہ وہ فصاحت و بلاغت بھی باقی رہے گی قرآن جس کا مدعی ہے۔

استواء علی العرش کے بارہ میں علامہ کی تنقیحات

کیا کشف موضوعی حقیقت سے تعبیر ہے

شئون و حالات ہی سے متعلق ایک اہم بحث جس نے مدتوں متکلمین کے مختلف حلقوں کو بحث و تحیص میں الجھائے رکھا استوار علی العرش کی ہے سلف اور محدثین کی رائے یہ تھی کہ قرآن و حدیث میں چونکہ اللہ تعالےٰ کے بارہ میں ایسی تصریحات پائی جاتی ہیں جن سے اس کا عرش پر استوار پذیر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا اس عقیدہ کو جوں کا توں مان لینا چاہیے کہ اللہ تعالےٰ عرش پر مستوی ہے۔ مگر اس تنزیہہ کے ساتھ کہ خود استوار کی کیفیتیں انسانی فہم و فکر سے بالا ہیں۔ اسی بات کو امام احمد بن حنبل نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

۱۔ اساس التقدیس، رازی، ص ۹۹

الاستواء معلوم والکیف مجہول۔

کہ خدا کا عرش پر ہونا تو جانی بوجھی حقیقت ہے مگر کیفیت کے بارہ میں ہم کچھ نہیں جانتے۔

معتزلہ اور حکماء اس موقف کو نہیں مانتے۔ ان کی رائے میں وہ تمام مقامات جہاں لفظ استواء آیا ہے مؤول ہے۔ کیونکہ اگر تاویل نہ کی جائے اور الفاظ کو ان کے ظاہری اور ٹھیٹھ معنی ہی پر محمول کیا جائے تو پھر اس سے کھلی ہوئی جسمانیت لازم آتی ہے۔ اور جہت "حیز" اور محدودیت باری کی کئی پیچیدہ اور پریشان کن بحثوں کا دروازہ کھل جاتا ہے۔

اس باب میں فریقین میں بحث ونظر نے جو شکل اختیار کی اس کے کئی پہلو ہیں جو بیک وقت عقلی وفکری بھی ہیں، لغوی وادبی بھی ہیں اور خالص کلامی و فلسفیانہ بھی۔

علامہ ابن تیمیہ نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اور کہنا چاہیے کہ نصوص کے پہلو بہ پہلو اس دور کی عقلیات کی روشنی میں تجرید وتنزیہہ کے تقاضوں کو جس قدر ملحوظ رکھا جاسکتا ہے، اور ذہن وفکر کی طرفہ طرازیوں کا جس حد تک خیال رکھنا ممکن تھا علامہ نے اس میں قطعی کوتاہی نہیں کی۔ بلکہ اس سلسلہ میں اچھی خاصی نکتہ سنجی کا ثبوت دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس سلسلہ میں تین تنقیحات غور طلب ہیں۔

۱۔ عرش کا اطلاق شرعاً وعقلاً آسمان یا فلک پر نہیں ہوتا۔ اس تصریح کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ متاخرین میں ایک گروہ عرش کے بارہ میں بربنائے غلط فہمی یہ رائے رکھتا تھا کہ وہ فلک تاسع کا دوسرا نام ہے۔ لطف یہ ہے کہ بعض صوفیاء نے بھی اس خیال کی تائید کی اور کہا کہ انھوں نے کشف میں عرش کو فلک تاسع کی شکل میں دیکھا ہے۔

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ افلاک کی یہ تعداد محض یونانیوں کی خیال آرائی ہے

جس کے ثبوت میں کوئی قطعی اور ایجابی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی۔ رہا صوفیاء کا کشف تو وہ محض موضوعی (Subjective) حقیقت کا حامل ہے کشف کی موضوعیت پر ان کی دلیل ملاحظہ ہو۔ کس درجہ دو ٹوک اور واضح ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اہل کشف کا گروہ کسی ایک ہی نقطۂ نظر کا حامل نہیں۔ بلکہ مختلف العقائد صوفی جب مجاہدہ و ریاضت سے دلوں کو صیقل کر لیتے ہیں تو اپنے ہی معتقدات کی جھلک برنگ دگر اپنے آئینہ دل میں دیکھنے لگتے ہیں۔ اور سمجھ لیتے ہیں کہ یہ کشف ہے۔ حالانکہ یہ وہی پرانے افکار ہوتے ہیں جو زیادہ لطیف انداز میں سطح دل پر ابھر آتے ہیں۔

عرش کائنات سے بالکل مبائن مخلوق کا نام ہے جو قبہ کی طرح ہے اسے آٹھ فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں۔

ویحمل عرش ربك فوقهم یومئذ ثمانیة الحاقه / ۱۷

یہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تحمید میں مصروف ہیں

الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربهم مومن / ۷

یہ ایسی چیز ہے جس کے لیے قرآن میں مجد و عظمت کی صفات کا استعمال ہوا ہے

وهو الغفور الودود وذو العرش المجید (بروج / ۱۴)

اس کا وزن بھی ہے۔ اور وزن بھی ایسا ہے جو سب پر بھاری ہو۔ اثقل الاوزان جیساکہ ایک ورد میں ہے

سبحان زنة عرشه۔

اس قبہ کے قوائم یا پائے بھی ہیں۔ جیساکہ ایک حدیث میں ہے

لا تخیروا بین الانبیاء۔ (الحدیث)

انبیاء میں باہمی مفاضلہ سے کام نہ لو سب لوگ قیامت کے روز بے ہوش

ہو جائیں گے۔ میں سب سے پہلے ہوش میں آؤں گا اور دیکھوں گا کہ موسیٰ
عرش کا پایہ تھامے کھڑے ہیں۔

ان تصریحات کا ذکر علامہ نے اس سیاق میں کیا ہے کہ عرش فلک تاسع نہیں ہے بلکہ اس سے الگ ایک حقیقت کا نام ہے۔

۲۔ یہ تمام آسمانوں سے آگے ایسی بلندی پر وقوع پذیر ہے جس کے اوپر اور کوئی بلندی نہیں۔

عرش کے بارہ میں کوئی رائے بھی قائم کی جائے۔ چاہے اسے فلک تاسع کہا جائے اور چاہے کوئی اور شئے قرار دیا جائے یہ بات بہرحال مسلّم ہے کہ اس کی حقیقت اللہ تعالیٰ کی جلالت قدر کے مقابلہ میں نہایت قلیل الحجم شئی کی ہے۔

وما قدروا اللہ حق قدرہ۔ والارض جمیعاً قبضتہ یوم القیمۃ والسموات مطویات بیمینہ سبحانہ وتعالیٰ عما یشرکون (زمر)

اور انھوں نے خدا کی قدر شناسی جیسی کرنی چاہیے تھی نہیں کی۔ اور قیامت کے روز زمین اس کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان اس کے دائیں ہاتھ میں لپٹے ہوں گے اور وہ ان لوگوں کے شرک سے پاک و عالی شان ہے۔

اللہ تعالیٰ کی عظمت و کبریائی کے مقابلہ میں اس عرش عظیم و بزرگ تر کی فی الواقع کیا حیثیت ہے۔

یقبض اللہ تبارک وتعالیٰ یوم القیمۃ ویطوی السماء بیمینہ ثم یقول انا الملک۔ این ملوک الارض؟

اللہ تعالیٰ قیامت کے روز زمین کو اپنی مٹھی میں پکڑ لے گا۔ آسمانوں کو داہنے میں میٹ لے گا۔ اور کہے گا میں ہوں حقیقی بادشاہ۔ کہاں ہیں زمین میں بادشاہت کے دعویدار۔

ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کے مقابلہ

میں عرش کہیں چھوٹا ہے حتیٰ کہ تمام آسمان اور زمینیں قیامت کے روز اس کے کف دست کی گرفت میں اس طرح ہوں گے جس طرح کہ ایک کرہ کھیلنے والے کی گرفت و قابو میں ہوتا ہے۔

ان سے یہ حقیقت بھی ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالےٰ کے عرش پر مستوی ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ایک جسم ایک جسم پر مستوی ہے۔ یا ایک جسم ایک جسم کے مقابل میں ہے۔ بلکہ اللہ تعالےٰ کا تعلق اس سے کچھ اس نوعیت کا ہے کہ اسے اتصال و تقابل کی نسبتوں سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ وہ اس تعلق کے باوجود الگ تھلگ اور مبائن ہے۔

۳۔ تیسری اہم تنقیح یہ ہے کہ عرش چونکہ آسمانوں سے آگے اور وراء ہے اس لیے اس کی بلندی و علو اضافی نہیں بلکہ حقیقی (Real) ہے۔
مختصر لفظوں میں استواء کے بارہ میں ان حقائق کا جاننا ضروری ہے
ایک یہ کہ یہ کوئی فلک نہیں ہے بلکہ ایک اور شئے ہے۔ جو قبہ کی طرح محدب ہے اور آسمانوں کو گھیرے ہوئے ہے۔

دوسرے یہ کہ اللہ تعالےٰ کا اس سے تعلق احتیاج و جسم کا نہیں، بلکہ خالق و مخلوق کا ہے۔ اور یہ کہ اللہ کی عظمت و جلال کے مقابلہ میں اس کی حیثیت بغائت درجہ قلیل الجسم شئے کی ہے۔

تیسرے یہ کہ اللہ تعالےٰ جمیع کائنات سے الگ اور بائن ہے اور عرش سے بھی اس کا تعلق قیام و جلوس کی نوعیت کا نہیں کہ یہ کیفیتیں احتیاج و جسمانیت کی مقتضی ہیں۔ بلکہ ایسا ہے جو اس کی شایان شان ہے۔ اور جس سے اس کا بلندیوں پر ہونا ثابت ہوتا ہے۔[۱]

۱۔ اس پوری بحث کے لیے دیکھیے علامہ کا رسالہ عرش الرحمٰن وما ورد فیہ من الآیات والاحادیث۔ مطبوعہ المنار مصر۔ الرسالۃ التدمریہ۔ طبعہ اولیٰ، مطبعہ حسینیہ مصر۔ ص ۴۲، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۴۴، ۷۴۔ موافقۃ المنقول، ص ۱۴۸

ان تنقیحات کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے علامہ نصوص کے لفظی وظاہری اطلاقات کے پہلو بہ پہلو جس درجہ تنزیہہ کی رعائتوں کو ملحوظ رکھ سکتے تھے یا جس درجہ جسمانیت کے لوازم سے دامن کشاں رہ سکتے تھے اس میں انھوں نے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ لیکن زیر بحث مسئلہ کا مزاج ہی ایسا ہے کہ موجودہ ذہن تنزیہہ کی اس نوعیت سے متاثر نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس طرح ہم حقیقتاً اللہ تعالےٰ کی طرف کسی حقیقی قدرو وصف کو اس کے سوا منسوب نہیں کر پاتے کہ وہ بلند اور متعالی ہے۔ ظاہر ہے کہ علو و بلندی کی بہترین شکل وہ نہیں ہو سکتی جو جسمانی یا حیز و مکان سے متعلق ہو۔ بلکہ وہ ہے کہ جس کا تعلق صفات کے عقلی علو سے ہے۔

علامہ نے اگرچہ اپنی طرف سے پوری پوری کوشش کی ہے کہ اس باب میں یونانیوں کے علم ہیئت نے جن غلط فہمیوں کو پیدا کر رکھا ہے اس سے فکر و استدلال کا دامن بچائے رکھیں۔ اور بحث کو صرف قرآن وحدیث کی نصوص ہی تک محدود رکھیں۔ لیکن ان خیالات میں بھی یونانی فکر کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً عرش کے علو و ارتفاع کو حقیقی قرار دینا اور جہات ستہ کی طرح اضافی نہ سمجھنا خالص یونانی انداز استدلال ہی تو ہے؟

مسئلہ استواء میں فیصلہ کن نکتہ۔ گلیلیو، نیوٹن اور کوپرنیکس کے اکتشافات نے مسئلہ کی صورت ہی بدل دی ہے

اس مسئلہ میں قابل لحاظ اور فیصلہ کن نکتہ یہ ہے کہ گلیلیو (Gaiileo) نیوٹن (Newton) اور کوپرنیکس (Copernicus) کی تحقیقات کے بعد کائنات کا تصور بنیادی طور پر بدل گیا ہے۔ اب نیلے نیلے آسمان اپنی تحیر زائیوں کے ساتھ باقی نہیں رہے۔ اور وہ قبہ زرنگار جسے یونانی حکماء شیشے کی طرح شفاف اور آہن و فولاد سے زیادہ مستحکم و استوار سمجھتے تھے۔ محض فریب نظر

ہو کر رہ گیا ہے۔ زمین بھی پہلے کی طرح ساکن و جامد نہیں رہی بلکہ اپنے محور کے علاوہ آفتاب کے گرد بھی گھومنے پر مجبور ہے۔ خود یہ آفتاب متحرک ہے اور یہ چاند ستارے بھی اپنی ضیاء گستریوں کے ساتھ ساتھ گردش و حرکت میں مصروف ہیں۔

کائنات کا یہ حرکی (Dynamic) تصور اگر صحیح ہے تو جہات کا تصور بھی بدل جاتا ہے۔ اور کوئی شئے بھی علی الاطلاق عالی و بلند نہیں رہتی بلکہ علو و سفل کی نسبتیں سراسر اضافی ٹھہرتی ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ عرش بھی اپنی جہتیں بدلنے پر مجبور ہے۔ اس صورت میں علامہ کی تشریح بھی جہت، علو علی الاطلاق ثابت نہیں کر پاتی۔

اس اشکال کے حل کا ایک ہی طریق ہے اور وہ یہ ہے کہ استواء کو کوئی ازلی و ابدی صفت نہ قرار دیا جائے۔ بلکہ ایک شان و حالت کا قرار دیا جائے۔ جیسا کہ غزالی نے کہا ہے[1] اور سمجھنا یہ چاہیے کہ عرش سے مراد کوئی مقام یا جگہ نہیں بلکہ یہ ایک طرح سے مرکزِ تدبیر سے تعبیر ہے۔ اور اس سے مقصود کسی نہ کسی تکوینی امر کی تدبیر و اہتمام ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ استواء علی العرش کے بارہ میں وہ تمام مقام جہاں جہاں یہ لفظ آیا ہے اور نظر و بحث کا ہدف ٹھہرا ہے۔ وہاں اس کے سیاق میں کسی نہ کسی تکوینی امر کی طرف اشارہ موجود ہے

ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النھار یطلبہ حثیثاً۔ (اعراف ۵۴)

پھر عرش پر استواء پذیر ہوا۔ وہی رات کو دن کا لباس پہناتا ہے کہ وہ اس کے پیچھے دوڑتا چلا آتا ہے۔

ان ربکم الذی خلق السموات والارض فی ستۃ

۱۔ اساس التقدیس اص ۱۹۲

ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر۔ (یونس ۳)

تمھارا پروردگار تو خدا ہی ہے جس نے آسمان اور زمین چھ دن میں بنائے پھر عرش پر قرار پذیر ہوا۔ تمام امور کی تدبیر و انصرام اسی کے ذمہ ہے۔

ثم استوی علی العرش و سخر الشمس والقمر کل یجری لاجل مسمی (رعد ۲)

پھر عرش پر مستوی ہوا۔ اور سورج اور چاند کو کام پر لگا دیا۔ ان میں ہر ایک مدت متعین تک گردش میں ہے۔

اور "عرش" کا یہ مجازی وکنائی (Figurative) استعمال صرف قرآن ہی کی اختراع نہیں۔ بائبل میں بھی خدا کے تخت کو اقتدار و جلال کی رمز قرار دیا گیا ہے۔[1]"

بات یہ ہے کہ جب اللہ تعالےٰ کے غیر مشروط اختیارات اور غیر محدود قدرتوں کو انسان نے اوّل اوّل سمجھنا چاہا تو اس کو 'پادشاہ' سے زیادہ موزوں اور کوئی پیمانہ ان مطالب کے اظہار کے لیے نہ مل سکا۔ اور پھر جب اللہ تعالےٰ کے لیے 'پادشاہت' کو ایک مرتبہ ثابت کر دیا گیا اور اس کے جاہ و جبروت کو منوانے کے لیے یہ کنایہ زیادہ مؤثر، زیادہ مفید اور بہتر معلوم ہوا تو ضروری تھا کہ اس کے لوازم کو بھی ادب و تحریر میں سمونے کی کوشش کی جائے۔ ظاہر ہے کہ عرش یا تخت اسی لزوم کا منطقی نتیجہ ہے۔ پھر پادشاہ چونکہ عموماً احکام و فرامین اس وقت صادر کرتے تھے جب وہ تخت شاہی پر متمکن ہوتے تھے اس لیے قرآن حکیم نے بھی ہر ہر تکوینی امر کے اہتمام و تدبیر کے لیے اسی مناسبت سے استواء علی العرش کے کنایہ کو استعمال کیا اور بتایا ہے کہ کائنات کی یہ جملہ بوقلمونیاں اسی کے امر و اہتمام اور تدبیر و نظام کا نتیجہ ہے۔ کوئی دوسرا اس میں

۱۔ زبور ۹۳، ۴۵، ۴، عبرانیوں کے نام خط،

شریک اور سہیم نہیں!

یہ تاویل نہ صرف سادہ اور متکلمانہ پیچیدگیوں سے آزاد اور لگتی ہوئی ہے بلکہ فلسفہ مذاہب اور ادب و تحریر کے اسالیب سے ہم آہنگ بھی ہے۔ رہا علامہ کا تکلف تو اس میں ہمیں ایک طرح کی ادھوری سی تنزیہہ کا سراغ تو ضرور ملتا ہے اور کہنا چاہیے کہ نیوٹن سے پہلے تک کے لیے ایک حد تک عقلی تسکین کا سامان بھی اس میں موجود ہے۔ مگر ایسا حل نظر نہیں آتا جو موجودہ دور کے انکشافات کا ساتھ دے سکے۔

فصل پنجم

رویت باری

کیا حضرت حق کا دیدار ممکن ہے۔ اشاعرہ کے دو گروہ

حضرت حق کے دیدار و مشاہدہ سے اہل ایمان کو آخرت میں بہرہ مند کیا جائے گا یا نہیں۔ اس مسئلہ پر صفات کے ضمن میں خوب خوب بحثیں ہوئی ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل علم دو مستقل بالذات گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ ایک نے اثبات پر زور دیا اور دوسرے نے نفی پر۔ اصولاً یہ مسئلہ بھی اگرچہ شئون و احوال ہی سے متعلق ہے مگر اس کا حکم چونکہ ان سے بوجوہ مختلف ہے اس بنا پر ہم اسے علیحدہ باب کے تحت درج کرتے ہیں۔

علامہ کی رائے یہ ہے کہ رویت باری کے مسئلہ پر تمام اہل السنت کا اتفاق ہے۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل، علی المدینی، اسحاق بن ابراہیم، داؤد بن علی، عثمان بن سعید الدارمی، اور محمد بن اسحاق بن خزیمہ ایسے جلیل القدر ائمہ نے اس کی تائید کی ہے۔"[1]

اشاعرہ نے اس باب میں دو مختلف موقف اختیار کیے، قدماء نے تو تصریح کی کہ آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کی دید سے قلب و ذہن کی

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول لصریح المعقول علامہ ابن تیمیہ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ مدینہ ۱۹۵۱ء ص ۱۴۸

بے تابیوں کی تسکین کا سامان بہم پہنچائیں گے۔ اور وہ محبوب حقیقی اس دن مشتاقان دیدار کو اپنے جلووں سے لطف اندوز ہونے کے مواقع فراہم کرے گا۔

لیکن متاخرین میں بعض اونچے درجے کے ائمہ نے معتزلہ کی ہمنوائی اختیار کی اور اس نزاع کو محض لفظی قرار دیا۔[1]

معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ اگر رویت باری کے امکان کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے کھلی ہوئی تجسیم لازم آتی ہے۔ کیونکہ شئے مرئی کے لیے ضروری ہے کہ وہ جسم ہو اور ایک خاص جہت اور مکان میں واقع ہو تاکہ نظر و بصر کا ہدف بن سکے۔ ظاہر ہے کہ اللہ تعالےٰ کی ذات منزّہ اور جہت و محاذات کے شوائب سے پاک ہے۔ اس لیے رویت کے معنی تقرب و حضوری کے ایک خاص درجے کے ہوں گے، دیکھنے یا دیکھ لینے کے نہیں!

فریقین کے دلائل

اہل السنت کے نزدیک رویت باری کا مسئلہ صرف ایک فکری مسئلہ نہیں بلکہ اس کی حیثیت مومن کے ایک نصب العین کی ہے۔ فریقین نے اس سلسلہ میں عقلی و نقلی دلائل کا سہارا لیا ہے۔ اہل السنت کی دلیل یہ نص صریح ہے:

> وجوہ یومئذ ناضرۃ۔ الی ربہا ناظرۃ۔ (قیامہ ۲۲)
>
> اس روز بہت سے چہرے تر و تازہ اور بارونق ہوں گے۔ یہ اپنے پروردگار کے دیدار میں محو ہوں گے۔

یہ شرف رویت کیونکر حاصل ہوگا اور اس کی جلوہ آرائیاں کس طرح نظر و بصر کی زد میں آسکیں گی۔ حدیث میں اس کی وضاحت اس طرح مرقوم ہے۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول لصریح المعقول علامہ ابن تیمیہ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ مدینہ ۱۹۵۱ء ص ۱۴۸

انکم سترون ربکم عیاناً۔ (۱)

تم اپنے پروردگار کو کھلے بندوں دیکھو گے۔

معتزلہ کی دلیل یہ آیت ہے

لاتدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار (الانعام ۱۰۳)

وہ ایسا ہے کہ نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں۔ اور وہ نگاہوں کا ادراک کر سکتا ہے۔

ایک مشترکہ دلیل

ایک دلیل دونوں میں مشترکہ ہے۔ حضرت موسیٰؑ کے بارہ میں ہے۔

ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا وکلمہ ربہ قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی فلما تجلیٰ ربہ للجبل جعلہ دکا۔ وخر موسیٰ صعقا فلما افاق قال سبحانک تبت الیک وانا اول المومنین (۲)

اور جب موسیٰ وقت مقررہ پر کوہ طور پر پہنچے اور ان کے پروردگار نے ان سے کلام کیا تو کہنے لگے۔ اے پروردگار مجھے دکھا کہ میں تیرا جلوہ دیکھوں۔ پروردگار نے فرمایا۔ تم مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے۔ ہاں پہاڑ کی طرف نظریں جمائے رکھو۔ یہ اپنی جگہ پر قائم رہا تو تم مجھ کو دیکھ سکو گے۔ جب اس کا پروردگار پہاڑ پر نمودار ہوا۔ تو انوار ربانی نے اس کو ریزہ ریزہ کر دیا۔ اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑے جب ہوش میں آئے تو کہنے لگے تیری ذات پاک ہے اور میں تیرے حضور توبہ کرتا ہوں اور

۱۔ صحیح بخاری، کتاب التوحید

۲۔ اعراف ۱۴۳

جو ایمان لانے والے ہیں میں ان سب میں اول ہوں۔

مثبتین کا کہنا ہے کہ جب موسیٰ ایسا جلیل القدر پیغمبر جو خرد اور دانش کے تقاضوں سے بھی آگاہ ہے اور رموز دین سے بھی باخبر ہے رویت و دیدار الٰہی کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اس میں کوئی عقلی و شرعی استحالہ نہیں ہو سکتا۔

نفی کرنے والوں کا جواب یہ ہے کہ اصل شئے مطالبہ نہیں۔ اس کا جواب ہے مطالبہ کی توجیہہ تو یہ یوں بھی ممکن ہے کہ جب حضرت موسیٰ کی قوم نے اس پر اصرار کیا کہ ہم اللہ تعالےٰ کو بالکل آمنے سامنے دیکھنا چاہتے ہیں تو یہ جانتے ہوئے بھی کہ یہ غلط بات ہے ان کی اس ضد کی وجہ سے مجبور ہو گئے۔

اس توجیہہ کی تائید ان دوسری آیات سے بھی ہوتی ہے کہ جن میں مطالبہ کی اس نوعیت کو "ظلم" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

یسئلک اهل الکتاب ان تنزل علیهم کتاباً من السماء فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذالک فقالوا ارنا الله جهرةً فاخذتهم الصاعقه بظلمهم (۱)

اہل کتاب تم سے درخواست کرتے ہیں کہ تم ان پر لکھی ہوئی ایک کتاب آسمان پر سے اتار لاؤ۔ تو یہ موسیٰ سے اس سے بھی بڑی بڑی درخواستیں کر چکے ہیں۔ ان سے کہتے تھے ہمیں خدا آنکھوں سے دکھا دو۔ سو ان کے اس 'ظلم' کی وجہ سے ان کو بجلی نے آپکڑا۔

معتزلہ کے ان دلائل نقلی کا علامہ نے جو جواب دیا ہے وہ وہی ہے جس کو اشاعرہ اور اہل السنت نے عموماً پیش کیا ہے یعنی جس آیت میں ادراک کی

۱۔ بقرہ

نفی کی گئی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ نظریں یا نگاہیں اس کا احاطہ نہیں کر پائیں گی۔ یہ نہیں کہ رویت یا دیدار ہی سرے سے ناممکن ہے۔ اسی طرح حضرت موسیٰ سے جو فرمایا ہے کہ تم نہیں دیکھ سکتے تو اس سے مقصود یہ ہے کہ اس شرف سے کسی بھی شخص کو اسی دنیا میں نوازا نہیں جا سکتا کیونکہ اس کا محل آخرت ہے دنیا نہیں۔ اور وہ بھی مطالبہ اور تحدی کی بنا پر نہیں۔ بلکہ اس بنا پر کہ کس شخص نے ایمان و عمل اور سیرت و کردار کی بلندیوں سے رویت و دیدار سے بہرہ مندیوں کا استحقاق پیدا کیا ہے۔ اور کس کی بے تابی شوق نے اللہ تعالےٰ کی خوئے جلوہ فرمائی کو اکسایا ہے۔

اسی طرح معتزلہ نے وجوہ یومئذ ناظرہ الی ربھا ناظرہ۔ کا جواب دیا ہے۔ مثلاً شریف مرتضےٰ کا کہنا ہے کہ اس سے مراد فکر و تامل ہے، رویت نہیں۔ یعنی آخرت میں کچھ خوش نصیب ایسے بھی ہوں گے کہ جنھیں سیر الی اللہ کے مواقع میسر ہوں گے جو اللہ تعالےٰ کی صفات کو اپنے غور و فکر اور شوق و تامل کا محور قرار دیں گے۔ اور اس کی روشنی میں آگے بڑھیں گے۔

دوسری تاویل یہ ہے کہ یہاں "الی" صرف جر نہیں بلکہ اسم ہے جس کے معنی نعمت کے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ کچھ لوگ آخرت میں اللہ تعالےٰ کے انعامات کو محسوس شکل میں دیکھیں گے۔ اور اس کی گوناگوں رحمتوں سے بہرہ مند کیے جائیں گے۔ اس آیت میں ان کی اسی شادکامی یا کامرانی کا تذکرہ ہے۔ رویت کے امکانات پر بحث مقصود نہیں۔[1]

اصل قاعدہ اقرار کا ہے جو رویت سے زیادہ اہم ہے

ہمارے نزدیک جہاں تک معتزلہ اور حکماء کا تعلق ہے اس مسئلہ میں

---

[1] امالی شریف مرتضےٰ، ج ۱، ص ۲۸ بحوالہ القرآن والفلسفہ، مصنفہ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ مطبوعہ دار المعارف مصر، ص ۹۲

اصل کھٹک عقلیات کی ہے ورنہ منقولی اعتبار سے اہل السنت کا موقف زیادہ استوار ہے۔ کیونکہ سوال صرف رویت و نظر کا نہیں۔ لقاء الٰہی کا ہے۔ قرآن حکیم نے متعدد مقامات پر لقاء الٰہی کو مقصود و نصب العین ٹھہرایا ہے، ایمان کی شرط قرار دیا ہے اور وعدہ و خوش خبری کی حیثیت سے پیش کیا ہے:

ع منزلِ ما کبریا است

فمن کان یرجوا لقاء ربہ فلیعمل عملاً صالحاً و لا یشرک بعبادۃ ربہ احدا کہف ۱۱۰

توجو شخص اپنے پروردگار سے ملنے کی امید رکھتا ہے اسے چاہیے کہ نیک عمل کرے اور پروردگار کی عبادت میں کسی کو شریک نہ ٹھہرائے۔

لعلکم بلقاء ربکم توقنون رعد ۲

تاکہ تمھیں اپنے پروردگار سے ملنے کا یقین حاصل ہو۔

وان کثیراً من الناس بلقاءِ ربھم لکفرون روم ۸

اور بہت سے لوگ اپنے پروردگار سے ملنے کے قائل ہی نہیں۔

اور ظاہر ہے کہ رویت و نظر تو لقار کا محض ایک حصہ یا گوشہ ہے۔ لقاء میں نہ صرف یہ داخل ہے کہ لوگ اللہ تعالےٰ کو دیکھیں اور اس کے الطاف و انوار سے دیدہ و دل کے اجالوں کا اہتمام کریں۔ بلکہ یہ بھی ہے کہ اس کے روبرو پیش ہوں، اس کی نگرانی میں رہیں اور مکافات عمل کے اصول کو ایک حقیقت اور واقعہ کی شکل میں ڈھلتا ہوا محسوس کریں۔

عقلی کھٹک جس کو حکماء یا متکلمین نے بالعموم پیش کیا ہے وہ وہی تقاضائے تنزیہہ ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے رائی اور مرئی میں جو ایک نوع کا ربط و تعلق ہے وہ اس وقت تک قائم نہیں ہو پاتا ہے جب تک کہ شئے مرئی جسم نہ ہو۔ اور محاذات و جہت کے شوائب سے دوچار نہ ہو۔ لیکن یہ خشک

منطق اتنے اہم مسئلہ میں فیصلہ کن ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس سلسلہ میں چند حقائق ہمیشہ مدنظر رہنا چاہئیں۔

۱۔ یہ کہ لقاء محبوب کا تصور مذہب و تصوف کی جان ہے اور اس کی آرزو اور تمنا نہ صرف تقاضائے ایمان ہے بلکہ ایمان کے دواعی میں تحریک پیدا کر دینے والی شئے بھی ہے۔ اور اگر ہم شوق و بے تابی کی کسی منزل میں بھی اس کے جمال جہاں آرا سے لطف اندوز نہیں ہو سکتے اور اس کو پانے اور اس سے ملنے کی توقع نہیں رکھ سکتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مذہب و دین کا یہ سارا کارخانہ محض مکافات عمل یا "علت و معلول" کا ایک چکر ہو کر رہ جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلام کم از کم اس تصور کی حمایت نہیں کرتا۔

۲۔ متکلمین یا حکماء کی تنزیہہ میں علاوہ محرومی کے اصولی سقم یہ پایا جاتا ہے کہ یہ احوال آخرت کو احوال دنیا پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس دنیا میں رائی اور مرئی کے درمیان جن شرائط کا ہونا تسلیم کیا جاتا ہے وہ سراسر جسمانیت کو متلزم ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ یہ کیا ضرور ہے کہ آخرت میں بھی دید و رویت کی یہی شرطیں پائی جائیں اور وہاں بھی یہی جسمانی آنکھ (PHYsical EYE) ہمیں دی جائے، کہ جس کا دائرہ عمل و اثر صرف جسمانیت تک محدود ہے۔

۳۔ لوازم جسمانیت کے خلاف علامہ کا نہایت لطیف اور حکیمانہ جواب یہ ہے کہ رویت باری بر بنائے جسم نہیں۔ بلکہ بر بنائے وجود ہے۔ یعنی جو شئے جس درجہ وجود پر فائز ہو گی اسی نسبت سے وہ لائق دید بھی ہو گی۔ اور اللہ تعالیٰ چونکہ وجود کے اعلیٰ ترین مرتبہ پر فائز و متمکن ہے لہذا اسی نسبت سے اس کو نظر و بصر کا ہدف بھی بننا چاہیے۔

وکلما کان الوجود اکمل کانت المروية۔ اجوز[1]

"وجود" جس درجہ مکمل ہو گا رویت اسی نسبت سے زیادہ، ممکن اور جائز متصور ہو گی۔

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ص ۱۵۱

فصل ششم

مسئلہ خلق قرآن

معتزلہ کی ایک افسوسناک غلطی

یوں تو مسئلہ صفات کی موشگافیوں نے اہل علم میں اختلاف ونزاع کی متعدد صورتیں پیدا کی ہیں۔ اور وحدتِ اسلامی کی رداء زرنگار کو پارہ پارہ کر دینے میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا۔ لیکن جس مسئلہ نے چار پانچ سو سال تک محدثین اور معتزلہ میں جنگ وپیکار کی آگ کو مسلسل بھڑکائے رکھا وہ یہ تنقیح تھی کہ قرآن حکیم مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ سوال کی یہ نوعیت اگرچہ اپنے مزاج کے اعتبار سے تعبیر ووضاحت سے متعلق ہے مگر اس نے تاویل وترجمانی کے معتدل ومتوازن حدود سے متجاوز ہو کر شدت وعصبیت کی یہ شکل اختیار کر لی تھی کہ "خلق قرآن" کا یہ نعرہ ایک مستقل علامت اور کسوٹی بن گیا تھا۔

لطف یہ ہے کہ اس نعرہ نے اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ حلقہ ہائے درس وتعلیم اور مجالس مذاکرہ میں اس کے مالہٗ وماعلیہ پر بحث وتمحیص کا ڈول ڈالا جائے اور کھل کر داد تحقیق دی جائے بلکہ اس نے اپنی تائید کے لیے حکومت کے ایوانوں کو منتخب کیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس مسئلہ کو دلیل وبرہان کی روشنی میں طے ہونا تھا اور فکر وتعمق کی نکہتوں کو جنم دینا تھا اس کو قید وبند کی صعوبتوں اور کوڑوں کی مدد سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔

ظاہر ہے یہ طرزِ عمل قدرۃً کسی طرح بھی اعتزال کے حق میں مفید، شایانِ شان

اور بہتر اثرات کا حامل قرار نہیں دیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ مامون، معتصم اور واثق کی تائید اور سختیوں سے اس موقف کی تائید تو کیا ہوتی الٹا یہ اثر پڑا کہ اہل السنت کے تمام حلقوں میں غیظ و غضب کی ایک لہر دوڑ گئی۔

اس سے پہلے کہ ہم نفس مسئلہ کی گہرائیوں میں اتریں اور اس کے بارے میں اشاعرہ، کلابیہ، اور معتزلہ کی معرکہ آرائیوں کو بیان کریں، یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اس کے اصل پس منظر کو واضح کر دیا جائے۔

ازلیت کلام کا مسئلہ ہمارا مسئلہ نہیں اس کا پس منظر اور تشریح!

یہ بات پہلے ہی قدم پر سمجھ لینے کی ہے کہ ازلیت کلام (Eternity of Logos) کا اشکال کسی طرح بھی ہمارا اشکال نہیں ہے بلکہ یہ یہودیوں، اور عیسائیوں کے ہاں سے ہمارے ہاں منتقل ہوا ہے۔ اور اس طرح ہمارے علم الکلام کا جز بن گیا اور اس طرح صفات کی بحثوں میں رچ بس گیا ہے کہ اس پر مطلقاً اجنبیت کا گمان نہیں ہوتا۔ آپ زیادہ تحقیق سے کام لیں گے تو کہنا پڑے گا کہ اس کی جڑیں دراصل قدیم یونانی افکار میں پیوستہ ہیں اور عہد نامہ قدیم کے باخبر مرتبین نے یہ خیال یہیں سے اخذ کیا ہے۔

مذہب و فلسفہ کا ایک عامۃ الورود اور مشترکہ سوال یہ تھا کہ یہ کائنات کیونکر معرض وجود میں آئی یا مادہ کی یہ بوقلمونیاں اور جلوہ طرازیاں کس کے دست ہنرمند کا شاہکار ہیں؟ اس سوال کو تین مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔ آئی اونین (Ionian) حکماء نے حدود مادہ سے باہر کسی فعّال حقیقت کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کے نزدیک مادہ کی حرکت، ارتقاء اور زوال و تغیر کے سارے کرشمے اس کی اندرونی اور نہانی مضمرات ہی کا نتیجہ ہیں۔ یعنی مادہ جہاں صور کے مختلف سانچوں میں ڈھلتا ہے، وہاں ان رنگا رنگ سانچوں میں ڈھالنے والی قوت و صلاحیت بھی

خود اس کے اندر موجود ہے۔ کوئی خارجی اثر، بیرونی عامل یا مابعد الطبیعی حقیقت یا حکمت اس کارخانے کو چلانے والی نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کے لحاظ سے یہ عالم "خود کار" مشین کی طرح ہے کہ جو خود بخود اپنی منزل ارتقا کی جانب رواں دواں ہے۔

ہیراکلائیٹس (Heraclitus) نے اس عالم کی معجزہ طرازیوں پر نسبتاً زیادہ گہری نظر ڈالی۔ اس کی دوررس نگاہوں نے دیکھا کہ اس عالمِ ہست و بود کے جملہ تغیرات میں صرف "مادیت" ہی کی کارفرمائیاں نہیں بلکہ اس کی تہہ میں ایک حکمت (Wisdom) ایک طرح کی دانش اور ایک انداز کی بے قرار تخلیقی روح بھی جلوہ گر ہے جو ان تمام تغیرات کو ایک ایک کر کے معرضِ ظہور میں لاتی رہتی ہے۔ چنانچہ پیدائش، ارتقاء اور زوال و موت کا یہ لازوال چکر اسی حکمت و دانش کا رہین منت ہے۔ جو کہ تمام مادہ میں جاری و ساری اور نافذ و داخل ہے۔ اس عنصر یا تخلیقی و فعال روح کو یہ لوگاس (Logos) سے تعبیر کرتا ہے۔

لوگاس کا صحیح ترجمہ مشکل ہے۔ یہ صرف کلمہ (Word) کا مترادف نہیں۔ بلکہ اس میں حرکت، عمل، اور تخلیق کے جملہ عناصر شامل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گوئٹے (Goethe) نے جب اپنی مشہور کتاب فاؤسٹ (Faust) میں لوگاس کا ترجمہ کرنا چاہا تو اس نے کلمہ کے بجائے لفظ عمل و فعل (Act) کو زیادہ موزوں خیال کیا۔

تخلیق کائنات سے متعلق ہیراکلائٹس کی اس تشریح کو ہم بلاتکلف غیر مادی اور متصوفانہ تشریح کہہ سکتے ہیں۔ یہ اگرچہ شخصی خدا کا قائل نہیں تاہم کائنات میں ایک ایسے روحانی اور تخلیقی عنصر کو ضرور مانتا ہے جو پورے عالم میں توازن وارتقاء کا ذمہ دار ہے۔ یہودیوں کا ذہن چونکہ غیر فلسفیانہ ہے اور قانون و حکم ہی کو وہ زندگی کی اصل اور اساس قرار دیتے ہیں اس لیے انھوں نے

تکوینِ عالم کے سلسلہ میں بھی قانون یا توراۃ ہی کو بنیاد ٹھہرایا۔ اور ایک مدراش ([illegible]) میں جو تیسری صدی مسیحی کے لگ بھگ مرتب ہوئی صاف طور پر درج ہے کہ ابتدا میں توراۃ (قانونی حقیقت) تھی۔

یہودیوں کے نقطۂ نظر سے غالباً تورات یا قانون سے مراد حکمت (Wisdom) کا وہ درجہ ہے، جب اس میں تعین و وضاحت کا وہ مرحلہ آجاتا ہے جس وقت کوئی شئے اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ جلوہ گر ہوجاتی ہے۔ اور ایک ایسے مفصل نظام کی شکل اختیار کرلیتی ہے کہ جس کے بعد مرتبہ وجود پر فائز ہونے کے لیے اسے بس ایک حکم کا انتظار باقی رہ جاتا ہے۔ اِدھر اللہ تعالٰے نے وہ حکم صادر فرمایا، اور ادھر وہ شئے اپنے تمام لوازم کے ساتھ موجود ہوئی۔ یہی وجہ ہے حکیم یہود فلو (Philo) نے اسے توراۃ کے بجائے کلمہ (Logos) ہی قرار دیا ہے۔ اور اس میں حکمت و تخلیق کی ان تمام رعایتوں کو ملحوظ رکھا ہے کہ جو آفرینش کائنات کا باعث ہو سکتی ہیں[1]۔

اس پس منظر کی روشنی میں دیکھیے تو انجیل چہارم کے مرتب یوحنا نے جب یہ کہا "ابتدا میں کلام تھا، اور کلام خدا کے ساتھ تھا، اور کلام خدا تھا" تو اس نے کوئی نئی بات نہیں کہی۔ آفرینش عالم کے سلسلہ میں یہ طرز فکر یہودیوں کے فلسفیانہ حلقوں میں جانا بوجھا تھا۔ حتیٰ کہ خود عہد نامۂ قدیم کی عبارات میں اس انداز تفلسف کے کچھ کچھ شواہد ملتے ہیں۔ اس نے صرف اتنا کیا کہ اس "کلام" کو مسیح پر چسپاں کر دیا[2]۔

۱۔ ان تفصیلات کے لیے دیکھیے انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجین اینڈ ایتھکس بحث "لوگاس" بنز ورتھ گاسپل، آر۔ ایچ۔ مسٹر گمن تھرڈ ایڈیشن، ص ۹۰

۲۔ دیکھیے پیدائش ۱:۱۔

اس تجزیہ سے دو نکات کی اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے

۱۔ یہ کہ کلمہ یا کلام کا مسئلہ دراصل آفرینش کائنات سے متعلق ہے ہیراکلائٹس کا اشکال یہ ہے کہ وہ صرف مادیت کی جلوہ آرائیوں کو کائنات کے ارتقار کا سبب سمجھنے سے قاصر رہا، اور اس نے غور و فکر کے بعد ضرورت محسوس کی کہ نظام آفرینش کی طرفہ طرازیوں کو حل کرنے کے لیے کسی متصوفانہ (Mystical) عنصر کو بڑھایا جائے۔ جس میں حکمت ہو، فکر و دانش ہو، نظم و ترتیب ہو، اور منزل و ہدف کا شعور ہو۔ اس غرض کے لیے اس کو کلمہ سے زیادہ موزوں اصطلاح نہ مل سکی۔ یہودیوں کو بھی یہی عقدہ پریشان کر رہا تھا کہ کائنات اور رب کائنات میں کوئی ایسی درمیانی کڑی دریافت ہونا چاہیے جس کی طرف اس عالم رنگ و بو کے تغیرات کو منسوب کیا جا سکے۔ خصوصاً حکیم عبرانیاں فلو یہ چاہتا تھا کہ یہودی تصور نے اللہ تعالےٰ کو کائنات سے بالکل الگ تھلگ اور بائن قرار دے کر جو ایک خلیج خالق و مخلوق کے مابین حائل کر رکھی ہے اس کو کسی طرح پاٹ جائے اور بتایا جائے کہ اس میں اور اس عالم آب و گل میں جو فاصلہ یا بُعد پایا جاتا ہے اس کو نظریہ کلمہ دور کر دیتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک یہی حرف کن وہ حرف حکمت و دانش اور حرف تخلیق و ابداع ہے جس سے وجود و تحقق کے مختلف روپ دھار رکھے ہیں اور جو اس عالم کے ذرہ ذرہ میں جاری و ساری ہے۔

۲۔ یہ کہ "ازلیت کلمہ" کا یہ عقدہ جڑ اور بنیاد کے طور پر ہمارے علم الکلام یا عقائد کا کوئی حصہ نہیں۔ بلکہ اس کو یونانی یا اسرائیلی فکر و خرد نے پیدا کیا ہے اور عیسائیت نے اس میں تجسیم کی پخ لگا کر ایک تحکم (Dogma) کی شکل میں ڈھال دیا ہے۔

ہمارے ہاں اسی بحث کے کچھ لوازم بعینہٖ بجائے تخلیق و آفرینش

کے مسئلہ صفات کے تحت آگئے ہیں جن سے چار پانچ صدیاں اختلاف ونزاع کی آندھیاں چلاکیں اور تکفیر و تفسیق کا میدان گرم رہا۔ اصل بحث کی تفصیلات سے تعرض کرنے سے پہلے معتزلہ اور سلف کے بارہ میں ہماری یہ رائے بہرحال مدنظر رہنا چاہیے کہ ہم دونوں کی خدمات کے یکساں مدارح ہیں، اور دونوں کے مسلک کو نقد و احتساب سے بالا نہیں سمجھتے۔ ہم معتزلہ کی مجبوری سے آگاہ ہیں۔

غیر مسلموں سے اکثر ان کی بحثیں رہتی تھیں اور یہ بہ دل چاہتے تھے کہ نہ صرف عقلی نقطۂ نظر سے غیر مسلموں کے اعتراضات کے جواب ہی دیے جائیں بلکہ اسلامی علم الکلام کو اس طرح بنا سنوار کر اغیار کے سامنے پیش کیا جائے جس سے اعتراضات کی گنجائش ہی نہ رہے۔ انھوں نے اس سلسلہ میں یونانی علوم کو جس طرح اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کی کوششیں کی ہیں اور جس طرح ان کے امتزاج و تالیف سے ان کو ایک نئے اور متوازی فلسفہ کی شکل میں پیش کیا ہے اس کی داد نہ دینا ظلم ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ اسلام کی فکری و عقلی روح کو پالینے میں ان سے غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں، اور معقول و منقول میں تطبیق کی صورت میں انھوں نے ٹھوکریں بھی کھائی ہیں اس اعتراف کے پہلو بہ پہلو اس حقیقت کو تسلیم کر لینا بھی عین قرین عدل والنصاف ہو گا کہ سلف صالحین، محدثین کرام اور اشاعرہ نے جہاں اسلام کے اصلی خدوخال کو محفوظ رکھا ہے، اس کے جمالِ ظاہری کو نکھارا اور چمکایا اور اسلام کی روح و معنی کو دائرۂ انضباط میں رکھنے کی نہایت ہی مخلصانہ جدوجہد کی ہے، وہاں عقلیات کے دائرہ میں، خصم کے دعویٰ کو سمجھنے میں ان سے سہو بھی ہوا ہے۔ اور حمیت و غیرت دینی سے مغلوب ہو کر بسا اوقات انھوں نے ایسا موقف بھی اختیار کیا ہے جسے کسی طرح

بھی توازن واعتدال سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

"مسئلہ خلق قرآن" ہمارے نزدیک اس دعوے کی روشن دلیل ہے۔ اس کی تعبیر و فہم میں دونوں گروہوں نے اجتہادی لغزش کا ثبوت بہم پہنچایا ہے۔ معتزلہ کی مناظرانہ مجبوری جس نے ان کو خلق قرآن کی اپج پر ابھارا صرف یہی نا تھی کہ وہ اگر قرآن کو غیر مخلوق مانتے ہیں تو اس سے عیسائیت کی تائید ہوتی ہے اور "ازلیت کلمہ" کے مفروضہ کو مان لینا آسان ہو جاتا ہے جس کو یوحنا نے پیش کیا اور سینٹ پال نے عیسائی عقائد کا جز قرار دیدیا۔ یہ عذر بلاشبہ معقول ہے۔ مگر وہ یوں بھی تو کہہ سکتے تھے جیسا کہ ان کے محققین نے کہا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ مگر یہ کلام سینہ جبریل، یا قلب پیغمبر میں منتقل بصورت تخلیق ہوا ہے۔ اس سے نہ صرف اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا کہ معتزلہ قرآن حکیم کو اللہ کا کلام نہیں سمجھتے بلکہ مسئلہ صفات میں ان کا جو مسلک تنزیہ یا نفی صفات کا ہے اس کی بھی اچھی طرح ترجمانی ہو جاتی۔

لیکن ہم کے تتبع میں ان کی اکثریت نے یہ صاف اور واضح انداز بیان ترک کر کے یہ کہنا شروع کیا کہ قرآن مخلوق ہے اور اس کا کلام الٰہی ہونا محض بر سبیل تجوز ہے۔

ہم مانتے ہیں کہ وہ جب قرآن کو مجازاً کلام الٰہی قرار دیتے ہیں تو بھی اس سے ان کا یہ منشا ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ خدانخواستہ اس کو من جانب اللہ نہیں سمجھتے یا اس کی حجیت و استناد کے مرتبہ کو سر مو گھٹانا چاہتے ہیں بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالےٰ چونکہ ذات بحت ہے اور اس کی صفات الگ الگ اس کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ ذات ہی سب کچھ ہے، اس لیے دوسری صفات کی طرح صفت تکلیم بھی اس کے ساتھ وابستہ نہیں سمجھی جا سکتی، لہٰذا اس کے بولنے یا کلام کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہدایت و ارشاد کے اس نقشہ کو جو مرتبہ علم میں ہے سینہ جبریل یا قلب پیغمبر میں بصورت تخلیق ابھار دیتا ہے۔

لیکن اس واضح اور نکھرے ہوئے فلسفیانہ مفہوم کو ادا کرنے کے لیے جو غلط ہو سکتا ہے لیکن بہرحال ان کے موقف صفات کے عین مطابق ہے، عام معتزلہ نے جو پیرایۂ بیان اختیار کیا اور جو دلائل دیے اس سے غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی تھیں، اور بجا طور پر اس طرح کے شبہات پیدا ہو سکتے تھے کہ یہ لوگ سرے سے قرآن کو کلامِ الٰہی ہی نہیں مانتے۔

اسی طرح سلف جب یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے، اور کلام غیر مخلوق ہے، لہٰذا قرآن غیر مخلوق ہے، تو اس سے ہرگز ان کا منشا یہ نہیں ہوتا کہ وہ قرآن کے الفاظ و حروف یا صوت قاری کو غیر مخلوق اور ازلی سمجھتے ہیں بلکہ اس سے ایک بات تو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وقتاً فوقتاً ہم کلام ہوتا ہے اور گفتگو اور مخاطبہ سے انبیاء کو نوازتا ہے اور یہ صفت اس کی ان مثبت صفات میں سے ایک ہے جس پر مذہب و دین کا پورا کارخانہ استوار ہے۔ دوسری طرف وہ اس حقیقت کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ موجودہ قرآن جو دفتین میں موجود، سینوں میں محفوظ اور زبانوں پر جاری ہے بعینہٖ وہی ہے جس کو جبریل امین لے کر آئے اور جس سے کہ ہدایت و ارشاد کے اولیں سوتے پھوٹے اور گلشنِ ہستی نے تر و تازگی حاصل کی۔ اس شبہ کے ازالہ کی ضرورت اسی بنا پر پیدا ہوئی کہ معتزلہ نے "کلام" کے اطلاق کو مجازی قرار دیا تھا۔ ورنہ محدثین اور سلف کے نزدیک قرآن کے "غیر مخلوق" ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں ہو سکتے تھے کہ وہ الفاظ و حروف اور صوت کو جسے حنجرہ، زبان اور فضا کے اہتزازات مل جل کر معرضِ وجود میں لاتے ہیں قدیم سمجھتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ نے اس غلط فہمی کا قلع قمع کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ چنانچہ اس مسئلہ سے متعلق جملہ تنقیحات کو انھوں نے محمد بن الہیثم کی کتاب "جمل الکلام" کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔ ابن الہیثم کا کہنا ہے کہ ان کی اس کتاب

میں فصول و ابواب جن نکات پر خصوصیت سے دلالت کناں ہیں وہ حسب ذیل ہیں :

۱- قرآن اللہ کا کلام ہے۔ یہ دعوئے جہم بن صفوان کے اس دعوئے کے جواب میں ہے کہ قرآن کا کلام الٰہی ہونا بر سبیل تجوز ہے۔

۲- قرآن قدیم یا ازلی نہیں۔ یہ اس شبہ کے جواب میں ہے جو کلابیہ اور بعض اشاعرہ نے یہ کہہ کر پیدا کیا کہ قرآن قدیم ہے۔

۳- قرآن غیر مخلوق ہے۔ اس سے مقصود جہمیہ، معتزلہ اور نجاریہ کی مخالفت ہے۔

۴- "قرآن" اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ اور جہمیہ سمجھتے ہیں۔

لیکن ان تصریحات کے باوجود اس مسئلہ کو سلف اور محدثین کے حلقوں میں جس اسلوب و نہج سے پیش کیا جاتا ہے اس میں نمایاں طور پر التباس (Confusion) کی جھلک ہے۔ مثلاً محمد بن الہیثم کی انھیں تنقیحات کو لیجیے۔

جہاں تک تنقیح ۲ کا تعلق ہے، انھوں نے قرآن کو قدیم یا ازلی قرار نہیں دیا۔ اس سے پوری وضاحت کے ساتھ یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ کلام کے جس مرتبہ کے بارے میں یہ گفتگو فرما رہے ہیں، یہ صفت کلام سے لگاؤ نہیں رکھتا بلکہ اس کا تعلق کلام کی اس سطح سے ہے کہ جہاں اللہ تعالے کی صفت تکلیم نے لفظ و صوت کا قالب اختیار کر لیا ہے۔

لیکن جب معتزلہ اور جہمیہ کی تردید کے سلسلہ میں تنقیح ۴ میں یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ وہ صفت تکلیم کے بارہ میں کچھ کہہ رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دو مستقل بالذات

معانی ہیں، اور یہ کھلا ہوا التباس ہے۔ التباس صرف انھیں کے بیان میں نہیں، اس پوری بحث میں موجود ہے۔

ہمارے نزدیک دو نقاط اس سلسلہ میں بالکل واضح ہیں

۱- قرآن اللہ کا کلام ہے، لیکن

۲- کلام کی نوعیت میں یہ اختلاف رونما ہے کہ آیا یہ لفظ و حرف کی صوتی کیفیت سے متعلق ہے یا بصورت تخلیق ترتیب پذیر ہوا ہے۔ معتزلہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اگر اس کو لفظ و حرف کا صوتی جامہ پہنا دیا گیا تو اس سے دو قباحتیں ابھریں گی۔ ایک تو اللہ تعالے کے لیے باقاعدہ حنجرہ، زبان اور پھر ایک خاص قسم کی حرکت و جنبش فرض کرنا پڑے گی جو آواز کو پیدا کرتی ہے۔ دوسرے قرآن کو غیر مخلوق اور ازلی ماننا پڑے گا اور اس طرح عیسائیت کے عقیدہ ازلیت کلمہ یا تجسیم کلمہ کی تردید نہیں ہو سکے گی۔

محدثین یا سلف کا عذر یہ ہے کہ اگر قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس سے دو خطرے لاحق ہونے کا اندیشہ ہے۔ ایک یہ کہ اس طرح اللہ تعالے کو صفت تکلیم سے عاری سمجھنا پڑے گا لہٰذا اس سے نہ صرف نفی صفات کی تائید کا پہلو نکلے گا بلکہ خصوصیت سے انبیاء اس شرف و اعزاز سے محروم ہو جائیں گے کہ اللہ تعالے ان سے ہم کلام ہوتا ہے۔ دوسرا خطرہ قرآن کی حجیت و استناد کے کم ہو جانے کا ہے۔ کیونکہ جب قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالے نے سینہ جبریل میں یا پیغمبر کے قلب و ضمیر میں ان نقوش کی تخلیق کی ہے جن کو ہم قرآن سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس صورت میں اس شبہ کے لیے پوری پوری گنجائش ہے کہ یہ خلقِ قرآن بطریقِ عادت ہو، بطور خرق عادت کے نہ ہو۔

فیصلہ کن نکات

دونوں گروہوں کے خطرات بلا شبہ اہم معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خطرات محض انداز بیان ادلہ اور بحث و تحیص کے غلط اسلوب و نہج کا نتیجہ ہیں۔

اس سلسلہ میں فیصلہ کن دو باتیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب آپ مخلوق یا غیر مخلوق کا قرآن پر اطلاق کرتے ہیں تو آپ کا ٹھیک مطلب کیا ہوتا ہے؟ یعنی آپ کلام کے کس درجہ و منزل سے متعلق گفتگو فرماتے ہیں۔ اور یہ کہ کیا کلام و تخلیق میں حقیقۃً منافات یا تضاد ہے۔

ان دو نکتوں کے حل پر پوری بحث کا دارو مدار ہے۔

پہلے نکتہ اوّل کو لیجئے۔ قرآن حکیم دو مختلف مرحلوں سے تعبیر ہے۔ ایک مرحلہ علم کا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ پہلے سے اس پیغام کی تمام تفصیلات سے آگاہ ہے جو اس کو نازل کرنا ہے یا بندوں تک پہنچانا ہے۔ اس کے الفاظ و حروف، ترکیب و ساخت اور وہ ترتیب جس کے ساتھ قرآن حکیم اوّل روز سے ہمارے لیے وجہ صد نازش و ہدایت ہے۔ اللہ کے مرتبہ علمی میں ازل سے موجود تھا۔ اس حقیقت کے مان لینے میں کسی کو تامّل نہیں سوا اس کے کہ کچھ لوگوں نے اس میں ازراہ موشگافی یہ نکتہ پیدا کیا ہے۔ یہ قرآن جو دائرۂ علم سے متعلق تھا معانی کے قبیل سے تھا۔ اس میں الفاظ و حروف اور پیرایۂ بیان یا ترتیب و ساخت کو کچھ دخل نہ تھا۔ اور کچھ لوگوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ دعوےٰ کیا کہ مرتبہ علمی میں دراصل ایک ہی معنی تھا جس نے مختلف زمانوں میں تورات، انجیل اور قرآن کی شکل اختیار کر لی۔ لیکن یہ سب نکتہ طرازیاں مہمل ہیں۔ زبان و معنی میں جو چولی دامن کا ساتھ ہے، کوئی بھی متوازن اور باخبر شخص اس سے

انکار کی جرأت نہیں کرسکتا۔ ذہن جب بھی کسی معنی کو فہم و ادراک کی گرفت میں لاتا ہے اس کے ساتھ ساتھ الفاظ و حروف کا معین پیراہن ضرور ہوتا ہے اگرچہ بسا اوقات ہمیں اس کا احساس نہیں ہوتا۔ لہذا قرآن جو ہزاروں معانی اور دقائق علمی پر مشتمل ہے کیونکر الفاظ و حروف سے بے نیاز رہ کر ان تعینات کو قائم رکھ سکتا ہے جو مختلف معانی اور مضامین سے تعبیر ہیں۔ الفاظ صرف یہی نہیں کہ معنی کو متعین کرتے ہیں اس کی مخصوص روح و تعیین کو محفوظ رکھتے ہیں بلکہ نئے نئے معانی کو جنم بھی دیتے ہیں۔ یعنی زبان کا ارتقاء صرف معانی، نظریات، اور فلسفوں کے ارتقاء کا ترجمان نہیں بلکہ اس سے نئے نئے فلسفے، نئے نئے نظریات اور جدید تصورات بھی پیدا ہوتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صرف معانی کے لیے پیکر و پیراہن ہی کا کام نہیں دیتے بلکہ ان کی ایک حیثیت تخلیق و آفرینش کی بھی ہے۔ معنی و مفہوم الفاظ سے علیحدہ رہ کر بھی ذہن و فکر کی سطح پر اپنا وجود قائم رکھ سکتا ہے۔ اس کے لیے فلسفہ لسانیات، یا نفسیات سے کوئی شہادت پیش نہیں کی جاسکتی۔ اس بنا پر یہ کہنا چاہیے کہ جہاں تک قرآن حکیم کے مرتبہ علم میں پوری پوری تفصیل و وضاحت سے جلوہ گر ہونے کا تعلق ہے اس میں قیل و قال کی گنجائش مشکل ہی سے نکالی جاسکتی ہے۔

دوسرا مرحلہ اظہار و انتقال کا ہے۔ یعنی یہ علم اپنے مقام و حیز سے آگے بڑھ کر سینۂ جبریل یا قلب پیغمبر میں منتقل ہوتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس چیز سے بحث نہ کیجیے کہ اس انتقال کا ذریعہ کیا تھا، کلام یا تخلیق غور اس پر کیجیے کہ وہ قرآن جو اب تک زمان و مکان کی قیود سے بے نیاز حظیرہ لاہوت میں جلوہ طراز تھا اب قلب پیغمبر کو بالواسطہ یا بلا واسطہ اپنا آشیانہ بناتا ہے۔ اس پر معتزلہ اور فرق اہل السنت دونوں کا قریب

قریب اتفاق ہے۔ آخری اور فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ انتقال کیا کلام و تخلیق کے دو متضاد خانوں میں انقسام پذیر ہے یا کسی ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے۔ ہماری رائے میں ان میں قطعی تضاد نہیں۔

کلام کی سائنٹفک حقیقت پر غور کیجیے۔ اس کے یہی معنی ہیں نا کہ ایک شخص فضا میں ایسے اہتزازات کی تخلیق کرتا ہے جو اپنے دوش پر الفاظ و معنی کی گرانباریاں اٹھائے ہوئے ہیں، اور سامع ان اہتزازات کو وصول کر لیتا ہے۔ اس کے لیے حنجرہ اور منہ کا ہونا ضروری نہیں۔ یہی وجہ ہے۔ ہم ریڈیو سے روزانہ گانے سنتے ہیں۔ گراموفون کے ریکارڈوں سے صبح و شام نغموں کو ابھرتے اور چاروں طرف پھیلتے دیکھتے ہیں حالانکہ نہ یہاں کوئی گلا ہے، نہ منہ ہے، نہ ہونٹ ہیں اور نہ ان کی جنبش صرف اہتزازات ہیں جنھیں گراموفون کے ریکارڈوں میں محفوظ کر لیا گیا ہے۔ یا ریڈیو کے ریسیور میں سمو دیا گیا ہے۔

کلام کا یہ سائنٹفک تجزیہ اگر صحیح ہے تو اس میں کیا عقلی استحالہ ہے کہ اللہ تعالےٰ رشد و ہدایت کے اس گنج گرانمایہ کو جو صرف مرتبۂ علمی میں تھا ان اہتزازات کے ذریعہ سینۂ جبریل یا ضمیر نبوت میں منتقل کر دے جن کو وہ بہر حال پیدا ہی کرے گا۔ کیونکہ خود ہم جب بولتے ہیں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ہم ان مناسب و موزوں اہتزازات کی فضا میں تخلیق کرتے ہیں جن کو قوتِ سامعہ بطور ایک پیغام کے وصول کر لیتی ہے۔

کلام اور تخلیق میں اگر اس تعلق کو تسلیم کر لیا جائے تو خلق قرآن کی تمام پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ مسئلہ کی یہ وضاحت ہمارے نقطۂ نظر سے تھی اور یہ اس بنا پر ضروری تھی کہ قارئین کرام پیش آئند بحثوں میں از خود ایک رائے قائم کر سکیں۔ رہی یہ بات کہ علامہ نے اس عقدۂ دشوار تر کو

کیونکہ سلجھایا ہے اور کن معارف و دقائق کی طرف اشارے کیے ہیں تو ان کی تفصیل آگے آتی ہے۔

سب سے پہلے ہمیں معتزلہ کے اس طرز عمل کی مذمت کرنا ہے کہ ایک ایسے کلامی اور تشریحی مسئلہ کو انھوں نے بنوک شمشیر منوانا چاہا جس کو صرف قلم و لسان کی نوک جھونک تک محدود رہنا چاہیے تھا اور اس سلسلہ میں امام اہل السنت احمد بن حنبل ایسی عظیم اور مایۂ ناز شخصیت تک سے نہ صرف درگذر نہیں کیا گیا بلکہ ان کے جذبۂ عشق کا بری طرح امتحان لیا گیا اور اذیت و تشہیر کا کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا گیا۔ حالانکہ جہاں تک ان کے منصب کا تعلق ہے ان کو اس بحث میں لانا ہی اصولاً غلط تھا۔ ان کا مقام ایک محدث اور فقیہہ کا تھا متکلم اور فلسفی کا نہیں۔ بہر حال ایک یہ انداز تشدد ہے جو خالص فکری مسائل میں روا رکھا گیا۔ ناانصافی ہوگی اگر اس کے مقابلہ میں عفو و درگذر اور دینی ذمہ داری و احساس کے اس روشن طرز عمل کو پیش نہ کیا جائے جو محدثین نے اختیار کیا۔ علامہ نے "ذم الکلام" کے حوالہ سے اس واقعہ کو درج کیا ہے کہ اسمٰعیل الخلال ابن خزیمہ کی اس مخالفانہ رائے کو جو وہ الضبعی اور الثقفی کے بارے میں کلابیہ کی ہم نوائی کے پیش نظر قائم کر چکے تھے لیکر امیرالمومنین کے ہاں پہنچے تو انھوں نے ان سے متعلق قتل کر دینے کا حکم دیا۔ لیکن ابن خزیمہ جو ان کے شدید مخالف تھے اس فیصلہ کو برداشت نہ کر سکے انھوں نے یہ کہہ کر اس کو رکوا دیا کہ

قد علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النفاق من الناس فلم یقتلهم[1]

آں حضرت ؐ کو بہت سے لوگوں کے "نفاق" کا علم تھا مگر اس کے باوجود انھوں نے ان کو قتل نہیں کیا۔

۱۔ موافقۃ صریح المعقول لصحیح المنقول، علامہ ابن تیمیہ مطبع السنۃ المحمدیہ مدینہ، ج ۲ ص ۱۵۰

ہمارے نزدیک خلق قرآن کے مسئلہ میں ائمہ اہل السنت کا عموماً اور حنابلہ کا خصوصیت کے ساتھ جو رویہ سخت تر ہوتا گیا اور نوبت تکفیر و تلعین تک پہنچ گئی اس کی تمام تر ذمہ داری ان لوگوں پر عائد ہوتی ہے جنھوں نے اس مسئلہ کی تائید میں اوّل اوّل اقتدار و قوت کا سہارا لیا۔ تاریخ کے اوراق گواہ ہیں کہ جب کسی فریق نے بحث و تحیص کے جادۂ اعتدال سے ہٹ کر جبر و تشدد کی آڑ لی، اور کسی مسئلہ کو تیغ و سنان اور دار و رسن کی مدد سے حل کرنا چاہا گو وقتی طور پر وہ ضرور کامیاب رہا، اخلاقی لحاظ سے اس نے اپنی شکست پر مہر ثبت کر دی۔ اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے عوام میں معتوب ہو کر رہ گیا معتزلہ کی بدنصیبی کا راز درحاصل اسی غلطی میں پنہاں ہے۔ طاقت کے زعم اور اثر و رسوخ کے پندار نے دینی و علمی حلقوں میں انھیں اس درجہ غیر مقبول بنا دیا اور عوام میں ان کے خلاف اس درجہ عصبیتوں کو ابھار دیا کہ کسی شخص کو ان کے حق میں کلمۂ حق کہنا آسان نہ رہا۔ ورنہ جہاں تک مسئلہ خلق قرآن کا تعلق ہے یہ بجائے خود اتنا خطرناک ہرگز نہ تھا کہ بعد کی صدیوں میں اس کو بطور کفر و اسلام کی ایک علامت کے پیش کیا جاتا۔

بہرحال یہ فتنہ مسلمانوں میں ابھرا اور صدیوں تک بحث و نزاع کی تلخیوں کی تخلیق کرتا رہا۔ پہلے پہل یہ کیونکر پیدا ہوا؟ علامہ اس سلسلہ میں اس مشہور قصہ پر اعتماد رکھتے ہیں کہ اس کا آغاز جعد بن درہم سے ہوا[1] جو مروان کا اتالیق

۱۔ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ مطبع المنار، ص ۱۳۲ (ہمارے نزدیک یہ رائے صحیح نہیں عقائد و تصورات کبھی بھی یکایک کسی ایک شخص پر اس حد تک قابو نہیں پا لیتے کہ وہ ان کی تبلیغ و اشاعت کو زندگی کا مشن سمجھ لے۔ یہ عقائد آہستہ آہستہ قوموں میں باہمی میل جول سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی مختلف تہذیبوں کے تصادم سے پہلے ذہنوں میں کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ کچھ شکوک معرض ظہور میں آتے ہیں، اور پھر جب ان کی تسکین کے لیے طلب و جستجو کے دواعی میں شدت رونما ہوتی ہے تو اس کے جواب میں فلسفہ اور علم الکلام ایک متعین مدرسۂ فکر کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

تھا اور ملحدانہ عقائد رکھتا تھا۔ ابن ندیم کا کہنا ہے کہ مروان ہی کی وجہ سے اس کے زنادقہ سے تعلقات استوار ہوئے"[1]۔ اس کے بعد اس کو جہم بن صفوان نے مصرع طرح کی طرح اٹھالیا۔ اور معتزلہ نے تو گویا اس پر پوری غزل ہی کہہ دی۔

جہم کے متعلق مورخین نے دو باتوں کی تصریح کی ہے۔ ایک یہ کہ یہ نفی صفات کا قائل تھا۔ دوسرے یہ سلطان جائر کے خلاف خروج و بغاوت کو جائز سمجھتا تھا۔

جہمیہ اور معتزلہ میں خلق قرآن کی تعبیر و تشریح کے معاملہ میں قدرے فرق ہے۔ جہاں جہمیہ نفی صفات کی بنا پر کلام کو حقیقی معنوں پر محمول نہیں کرتے اور اللہ تعالےٰ کی دوسری صفات کی طرح صفت تکلم کو بھی نفس ذات ہی کا کرشمہ سمجھتے ہیں، وہاں معتزلہ کلام الٰہی کے اطلاق کو حقیقی قرار دیتے ہیں۔ مگر 'کلام' کے بارہ میں کہتے ہیں کہ تخلیق کی ایک قسم ہے[2]۔ حقیقت کلام کن معنوں سے تعبیر ہے، اس میں علامہ کی تحقیق کی بنا پر پانچ مستقل مدرسہائے فکر ہیں:

۱۔ حکماء اور متصوفہ کا کہنا ہے کہ وہ اس فیض معنوی سے تعبیر ہے جس کی عقل فعال سے تراوش ہوتی ہے۔

۲۔ کلابیہ اور اشاعرہ کا عقیدہ ہے کہ کلام دراصل ایک ایسے "معنی" کو کہتے ہیں جو واحد و منفرد ہے اور اللہ تعالےٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے۔ یہ اگر عبرانی میں ہو تو توراۃ کہلاتا ہے۔ اور عربی میں ہو تو قرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۳۔ بعض متکلمین سالمیہ اور اہل الحدیث کا قول ہے کہ کلام دراصل

۱۔ تاریخ الاسلام۔ الجزء الثانی تالیف ڈاکٹر حسن۔ مکتبہ نہضتہ المصریہ، ص ۱۰۲

۲۔ رسائل ابن تیمیہ۔ مطبوعہ المنار مصر، ص ۱۳۲۔

ان حروف واصوات کے مجموعے کے نام ہے جو ازل سے علم الٰہی میں موجود تھے۔

۴۔ اسی عقیدہ کی ایک تفریع یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ ازل سے علم الٰہی میں مضمر و پنہاں تھا مگر اللہ تعالےٰ نے اس کا اظہار بذریعہ تکلم ایک خاص وقت میں کیا۔ لہٰذا اس سے پہلے اللہ تعالےٰ کو صفت تکلم سے متصف نہیں گردانا جاسکتا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ کلام فی ذاتہٖ اسی طرح حادث ہے جس طرح کہ اس کا فعل فی ذاتہٖ حادث ہے۔ اس کے قائل کرامیہ ہیں۔

۵۔ دوسری تفریع جو ائمہ اہل السنت سے ماثور ہے یہ ہے کہ اس کی ذات گرامی ہمیشہ بشرط مشیت تکلم سے متصف رہی ہے۔ اور اس کا کلم ایسی صوت اور آواز کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ جس کو سنا جاسکتا ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ کوئی متعین صوت یا آواز قدیم ہے۔ بلکہ نوع کلام قدیم ہے۔"[۱]

پہلا مدرسۂ فکر جو حکماء اور متصوفہ کی طرف منسوب ہے گوناگوں اجمالات کا حامل ہے یعنی فیض معنوی، عقل فعال اور ان سے اس کا صدور یا ترادش سب الفاظ تشریح طلب ہیں۔ ہم اس سے پہلے اس امر کی وضاحت کرچکے ہیں کہ "معنی" بغیر الفاظ و پیرایۂ بیان کا جامہ پہنے، اپنا کوئی تشخص نہیں رکھتا۔ عقل فعال کے دو معنی ہیں۔ ناموس اکبر، حضرت جبریل۔ یا ارسطا طالیسی عقل مجرد ہی کی وہ صورت جو درجہ ادراک سے آگے بڑھ کر فعل کے سانچے میں ڈھلتی ہے اور تخلیق و تکوین کا باعث بنتی ہے۔ اسی طرح صدور یا ترادش ایسا لفظ ہے جو واضح تعین چاہتا ہے سوال یہ ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ کیا وحی و تنزیل یا افاضہ کی

۱۔ رسائل ابن تیمیہ، ص ۱۱۴۲

کوئی اور صورت۔

دوسرا مسلک کلابیہ اور ابوالحسن اشعری کا ہے۔ اس میں کھلا ہوا سفسطہ پنہاں ہے۔ آخر ایک ہی معنی، بیک وقت خبر، انشا، وعدو عید، نبوت، توحید اور حشر ونشر کے رنگا رنگ مسائل کا حامل کیونکر ہو سکتا ہے پھر قرآن اپنے محتویات روح اور اسلوب کے اعتبار سے تورات اور انجیل سے اس درجہ مختلف اور ممیز ہے کہ اس کا عبرانی ترجمہ کسی صورت میں بھی تورات وانجیل کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ علامہ نے اس تصور کی اپنی تصنیفات میں جابجا تردید فرمائی ہے۔ کلابیہ اور اشاعرہ کی اس سلسلہ میں ذہنی مجبوری کیا تھی یعنی یہ حضرات کس بنا پر اس میں تناقض کا شکار ہوئے۔ اس پر حافظ ابونصر نے تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ یہ لوگ اگرچہ معتزلہ کے موقف کے مخالف ہیں، مگر ان کے اس اعتراض کا ان کے پاس کوئی جواب نہ تھا کہ کلام اگر مرکب ہے اجزاء سے تالیف پذیر ہے، اور حروف واصوات سے تعبیر ہے اور مزید برآں اس میں تقدم وتاخر بھی پایا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ایک طرح کی حرکت وسکون کا طالب ہے اور تجدد وحدوث کا مقتضی ہے۔ اس لیے اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس کا توڑ انھوں نے یہ کہہ کر پیش کیا کہ یہ ساری چیزیں کلام کب ہیں۔ یہ تو اس کلام کے عکوس ہیں جو دراصل معنی ہے۔

ان البیان من الفؤاد وانما   جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا[1]

بیان کا اصل تعلق تو دل سے ہے اور زبان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اس کی کیفیت پر دلالت کناں ہے۔

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، علامہ ابن تیمیہ، مطبوعہ السنۃ المحمدیہ مدینہ، ج ۲، ص ۴۶۔

تیسرے موقف کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ معنی کے ساتھ کلام کے مفہوم کو اس درجہ وسیع کر دیا جائے کہ اس میں الفاظ و حروف کے علاوہ صوت اور آواز کی بھی گنجائش نکالی جا سکے۔ ظاہر ہے کہ یہ تحفظ قدرے غلو پر مبنی ہے۔

چوتھی اور پانچویں تفریع دراصل اس نزاع سے متعلق ہے کہ آیا کلام کو مشروط بہ ارادہ صفت تسلیم کیا جائے یا ایک دائمی صفت مانا جائے۔ جس کا اظہار ارادہ و وقت کی مناسبتوں سے ہوتا ہے۔ نیز اس کا تعلق اس تنقیح سے ہے کہ قدامت کو نوع کلام کے ساتھ وابستہ قرار دیا جائے یا افراد کلام کے ساتھ۔

علامہ کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام کو افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ بحیثیت نوع قدیم مانا جائے۔[۱]

آخری تنقیح

اس سلسلہ کی آخری تنقیح یہ ہے کہ آخر معتزلہ کے اس موقف کو تسلیم کر لینے میں کیا قباحت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام کی قلب جبریل یا پیغمبر کے ضمیر میں تخلیق کی ہے۔ علامہ نے اس کے جواب میں چند اشکالات کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۱۔ یہ ضروری نہیں کہ کلام کی اس نوعیت کو جو براہِ راست اللہ تعالیٰ کی صفت تکلیم سے متعلق نہ ہو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جائے۔ اس کا انتساب اس محل و موضوع کی طرف ہونا چاہیے کہ جس سے اس کا اظہار ہوا ہے۔ مثلاً قیامت کے روز انسان کے ہاتھ پاؤں بولیں گے، اور اس

۱۔ رسائل ابن تیمیہ، ص ۱۱۴

کے خلاف شہادت دیں گے۔

الیوم نختم علی افواھھم و تکلمنا ایدیھم و

تشھد ارجلھم بما کانوا یکسبون (یٰسین ۶۵)

آج ہم ان کے مونہوں پر مہر لگا دیں گے۔ اور جو کچھ یہ کرتے رہے ان کے

ہاتھ پاؤں ہم سے کہہ دیں گے۔

اس صورت میں سوال یہ ہے کہ کلام کی اس نوعیت کو جو غیر معتاد ہے کس کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ معتزلہ کے موقف کو منطقی طور پر یہ مستلزم ہے کہ اس کلام کو چونکہ اللہ تعالےٰ نے ہاتھ پاؤں میں پیدا کیا ہے، لہذا اس کو اللہ ہی کا کلام قرار دیا جائے۔ حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ مسئلہ کے اسی رخ کو ایک دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھیے کہ نطق و گویائی کی یہ ساری صلاحیتیں جو مومن و کافر سب کو یکساں عطا کی گئی ہیں کس کی تخلیق و آفرینش کا نتیجہ ہیں۔ جواب میں یقیناً کہا جائے گا کہ اللہ تعالےٰ کی۔ اس پر ان سے کہا جائے گا کہ کیا اس بنیاد پر کفار و ملاحدہ کے کلام کو بھی خدا ہی کا کلام قرار دیا جائے گا۔ اور ابن عربی کی ہم نوائی میں اس شعر کی تصدیق کی جائے گی:

وکل کلام فی الوجود کلامہ سواء علینا نثرہ ونظامہ

کائنات میں کا ہر کلام اس کا کلام ہے۔ چاہے وہ نثر کی شکل میں ہو

چاہے نظم کی صورت میں۔

۲۔ کلام مخلوق کو اللہ تعالےٰ کی طرف منسوب کرنے میں یہ قباحت بھی مضمر ہے کہ اس طرح صفات اور موصوف کے درمیان رشتہ و تعلق کی جو استواریاں ہیں ان سب کو بدلنا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ان صفات کا ظہور اگرچہ ایک خاص محل و موضوع سے متعلق ہے، مگر درحقیقت یہ محل یا موضوع موصوف نہیں بلکہ موصوف کوئی دوسری ہی حقیقت ہے۔ مثلاً صفت و موصوف کا عام قانون تو اس بات کا مقتضی ہے کہ اگر کسی

شے میں ہم زندگی کے آثار محسوس کریں تو اسے زندہ کہیں۔ کسی شے میں اگر رنگ ولون کی خصوصیتیں پائیں تو انھیں رنگین قرار دیں۔ اسی طرح اگر دیکھیں کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شے میں حرکت پیدا کی ہے یا ذوق وخوشبو کی صلاحیتیں رکھی ہیں تو ایسی شے کو متحرک باکیف اور معطر سمجھیں۔ لیکن اگر محل وموضوع کو چھوڑ کر کوئی اور موصوف تلاش کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ چیزیں بظاہر محل وموضوع ہیں۔ اصلی موصوف کوئی اور ہے تو اس اندازِ فکر سے صفت وموصوف کا سارا کارخانہ ہی چوپٹ ہو جائے گا۔

۲۔ صفات ہی سے متعلق ایک جانا بوجھا قانون یہ ہے کہ یہ صفات جس مصدر سے مشتق ہوں اس کو تحقق پذیر مانا جائے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ کوئی فاعل، مفعول، صفت مشبہ، یا صیغۂ تفضیل، اس وقت تک بامعنی نہیں ہوتا جب تک اس حقیقت کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ ان سے متعلقہ مصادر موجود، ثابت اور متحقق ہیں۔ یعنی کوئی شے اس وقت تک متحرک نہیں ہوسکتی جب تک کہ خود حرکت وقوع پذیر نہ ہو۔ اسی طرح کسی شخص کو اس وقت تک صاحبِ ارادہ یا عالم وبااختیار فرض نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ ارادہ کی جنبشیں معرضِ وجود میں نہ آجائیں۔ علم کا ظہور نہ ہو اور قدرت واختیار وجود وتحقق کا جامہ نہ پہن لیں۔

صفات کے بارہ میں دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل یا موصوف اسی محل وہدف کو قرار دیا جائے گا جس کے ساتھ یہ مصادر براہِ راست وابستہ ہوں۔ یعنی حی اسی شے کو کہیں گے جو حیات سے متصف ہو، اور متحرک اسی شے کو پکاریں گے جس میں حرکت پائی جائے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر مسمّٰی مصدر کے قیام کے کسی شے کو بھی کسی صفت سے متصف قرار دینا غیر منطقی فعل ہوگا۔

ان دو مسلموں قاعدوں کو مدنظر رکھیے اور اس آیت پر غور فرمایئے۔ قرآن حکیم

میں ہے:

وکلم اللہ موسیٰ تکلیما پ۶ ع۴

اور موسیٰ سے تو خدا نے باتیں بھی کیں۔

اگر اس نص میں اللہ تعالیٰ کا موسیٰؑ سے ہم کلام ہونا ثابت ہے تو اس کے لازماً یہ معنی ہونا چاہئیں:

۱۔ کہ مخولہ بات چیت یا گفتگو حقیقتاً وقوع پذیر ہوئی، اور یہ

۲۔ کہ اس بات چیت و گفتگو کا محل و موضوع خدا کی ذات ہے یعنی وہی متکلم ہے کوئی دوسرا نہیں۔

۳۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے صرف کلم پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے بعد بطور تاکید کے "تکلیما" کا اضافہ بھی فرمایا ہے۔ اور علماء معانی کا کہنا ہے کہ تاکید کے بعد مجاز و استعارہ کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں۔ لہذا یہاں تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

۴۔ "تخلیق کلام" کے نظریہ سے تعطیل رسالت کا پہلو نکلتا ہے اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ وجود مطلق سے متصف ہے اور کسی بھی ایجابی صفت سے اس کا انتساب حقیقی نہیں تو وہ متکلم بھی نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے نہ صرف اس شرف کی نفی ہوتی ہے جس سے اس نے حضرت موسیٰ کو خصوصیت سے نوازا ہے بلکہ وحی و رسالت کا تصور بھی ختم ہو جاتا ہے۔"[۱]

دلائل کے اس تانے بانے میں جو سفسطہ کار فرما ہے وہ دراصل اس التباس میں پنہاں ہے کہ علامہ "کلام مخلوق" کی دو واضح قسموں میں فرق و امتیاز کے حدود کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے۔ کلام کا ایک انداز وہ ہے جس کی تحقیق انداز و اعتبار کے نقطۂ نظر سے ہے۔ یہ غیر معتاد

۱۔ رسائل ابن تیمیہ، از ۱۲۷ تا ص ۱۸۱

صورت ہے۔ جیسے مثلاً قیامت کے روز ہاتھ پاؤں بولیں گے۔ یہاں بولنا یقیناً حقیقت۔ ہدف و موضوع سے وابستہ ہے۔

دوسرا انداز وہ ہے جہاں تخلیق سے مقصود ایک پیغام یا دعوت کو کسی موزوں اور مناسب ہدف و موضوع کے ذریعہ پہنچانا۔ اس صورت میں ہدف و موضوع کے اختلاف کے باوجود انتساب اللہ تعالےٰ کی طرف ہوگا۔ جیسے قرآن ہی میں ہے کہ ایک درخت میں سے آواز آئی کہ

انی انا اللہ رب العالمین (۱)

میں ہوں خدائے عالم و عالمیان

ظاہر ہے کہ یہاں موضوع و ہدف اتصاف اگرچہ درخت ہے مگر اس موضوع کے ذریعہ جس کلام کو پہنچانا مقصود تھا، وہ اللہ تعالےٰ کا کلام تھا درخت کا نہ تھا۔

آج بھی ریڈیو سے تقریریں، نغمے اور گانے نشر ہوتے ہیں جن کو ہم روزانہ لوہے کے کل پرزوں کے ذریعہ سنتے ہیں۔ مگر کوئی نہیں سمجھتا کہ یہ ہدف و موضوع متکلم یا مغنی ہے بلکہ ان کا انتساب بہرحال کسی مقرر، مغنی اور گانے والے ہی کی طرف ہوتا ہے۔

۱۔ القصص، ۳۰

فصل ہفتم

مسئلہ جبر و قدر

جبر کا اشکال ایک عام آدمی کا اشکال نہیں

انسان اپنے اعمال میں مجبور ہے یا مختار! پرانی فلسفیانہ بحث ہے، اور دوسرے اختلافی مسائل کی طرح اس میں بھی دو رائیں ہیں۔ ایک گروہ انسان کی تمام سرگرمیوں کو جبر و اضطرار کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ انھیں جبریہ کہا جاتا ہے۔ دوسرا طبقہ انسان کو اپنے اعمال و افعال میں آزاد و خود مختار سمجھتا ہے، اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ تمام کائنات مادّی میں سے صرف انسان ہی کو یہ فخر حاصل ہے کہ اپنی منزلیں یہ خود متعین کرتا ہے اور پھر حصولِ منزل کے لیے سعی و تگ و دو کے نقشوں کو بھی خود ہی ترتیب دیتا ہے۔ اس گروہ کو تاریخ عقائد میں 'قدریہ' کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ یعنی ایسا گروہ جو اپنے اعمال کو قضا و قدر کی کارفرمائیوں کا مرہونِ منت نہیں مانتا بلکہ اس کے برعکس یہ کہتا ہے

اَلْاَمْرُ اُنُفٌ ۔

انسانی اعمال و افعال میں تازہ کاری پائی جاتی ہے۔

اور یہ کہ ہر ہر انسان اپنے اعمال کے خطا و صواب کا بجا طور پر ذمہ دار ہے۔

جہاں تک عام مذاہب یا نفس مذہب کا تعلق ہے اس میں مسئلہ کے دونوں پہلوؤں کا اثبات ملتا ہے۔ آزادی و اختیار کا بھی، اور جبر و

اضطرار کا بھی۔ جبر و اضطرار کا ذکر وہاں ہوتا ہے جہاں سیاق یا مضمون کا تقاضا کچھ اس طرح کا ہے کہ اللہ تعالےٰ کی قدرت و علم کی وسعتوں کو بیان کیا جائے۔ اختیار اور آزادی کے پہلوؤں کو اس وقت اجاگر کیا جاتا ہے جب انسان کے جذبۂ ذمّہ داری کو ابھارنا مقصود ہو۔ ظاہر ہے کہ مذہبی و دینی نقطۂ نظر سے انسان میں ان دونوں پہلوؤں کا ہونا ضروری ہے۔

ایک عام آدمی سے جو جبر و اضطرار کے جھگڑوں سے آگاہ نہیں ہے اگر پوچھا جائے کہ وہ اپنے اعمال و افعال میں اپنی ذات کو مختار سمجھتا ہے یا مجبور تو اس کا دوٹوک اور فوری جواب یہ ہوگا کہ وہ اپنے افعال و اعمال کے سلسلہ میں کسی طرح کی مجبوری محسوس نہیں کرتا۔

جبر و اختیار کے مسئلہ میں دراصل یہی بنیادی فرق ہے کہ جہاں اختیار اور آزادی ارادہ کو ہر شخص اپنے وجدان اور ذات کی صحیح صحیح آواز سمجھتا ہے وہاں جبر و اضطرار کو ایسے مفروضے کی شکل میں مانتا ہے کہ جس کی تائید صرف خارجی دلائل و شواہد ہی سے ہو پاتی ہے۔ داخلی مشاہدہ و نظر سے نہیں۔

دلائل جبر کی نوعیت

سوال یہ ہے کہ دلائل کی یہ نوعیت کیا ہے؟ جن سے جبر و اضطرار کے تقاضوں کو مدد ملتی ہے۔ اس تنقیح کو ہم حسب ذیل تین عنوانوں کے تحت درج کرتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالےٰ کی صفت قدرت و علم کی ہمہ گیری۔
۲۔ کائنات میں تعلیل و تسبیب کی کارفرمائی، اور
۳۔ ذہن انسانی کی غیر روحانی تشریح۔

یہی وہ تین نقطہ ہائے نگاہ ہیں جو جبر و اضطرار کے اشکال کو نمایاں اہمیت عطا کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ہر ہر مذہب میں انسان کے عجز و بے چارگی اور علم و آگاہی کی وا ماندگیوں کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کی قدرت و جلال اور علم و ادراک کی وسعتوں کو خصوصیت سے بیان کیا جاتا ہے۔ اب اگر قدرت و علم کی وسعتیں اس حد تک پھیل جائیں کہ ان کا تعلق انسان کی براہ راست ہر ہر جنبش فکر و عمل سے ہو تو ظاہر ہے۔ انسانی اختیار کے حدود منطقی طور پر سمٹاؤ اختیار کریں گے۔

قدرت کا اشکال

زیر بحث مسئلہ کو پوری طرح سمجھنے کے لیے قدرت و علم کے اشکال کو علیحدہ علیحدہ سمجھنے کی کوشش کیجیے۔

فرض کیجیے کہ صبح سے لے کر شام تک میں جو کام بھی کرتا ہوں، یا سعی و عمل کے جو جو قدم اٹھاتا ہوں ان کا تعلق اگر براہ راست میری استطاعتِ کار اور میری قدرت عمل سے نہیں ہے بلکہ میرے ان تمام اقدامات کار کو اللہ تعالیٰ کی ہمہ گیر قدرت یا صفت تخلیق معرض وجود میں لاتی ہے تو اس کے لازماً یہی معنی ہوں گے کہ ان تمام کاموں کے بارہ میں میرے شعور و وجدان کا یہ احساس کہ ان کو میں نے اختیار و ارادہ سے انجام دیا ہے ایک طرح کے فریب پر مبنی ہو گا۔

علم کا اشکال

اسی طرح اگر ترتیب اشیاء کچھ اس انداز سے ہے کہ اللہ کے علم و ادراک کی وسعتیں میرے تمام اعمال و افعال کا احاطہ کیے ہوئے ہیں اور اس کی ذات گرامی ازل سے یہ جانتی ہے کہ میں کن کن مصرات عمل کا حامل ہوں اور

میرے گوناگوں ارادے، نت نئی امنگیں اور حسین و جمیل خواب، سیرت و کردار کے کیا کیا روپ دھارنے والے ہیں، تو اس کا لازمی مفہوم یہ ہے کہ میری زندگی ہر طرح کی جدت، تازہ کاری اور ایجاد و تخلیق کی صلاحیتوں سے محروم ہے کیونکہ سعی و عمل کا پورا نقشہ علم الٰہی میں پہلے سے مرتب اور متعین ہے۔ جس میں سرِ مو تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا۔

تعلیل و تسبیب کی کارفرمائیاں

۲۔ دوسرا اہم نکتہ جس کو جبر کی تائید میں پیش کیا جاتا ہے یہ ہے کہ یہ کارخانہ فطرت تعلیل و تسبیب کے ہمہ گیر قانون پر استوار ہے اور ذرّہ سے لے کر پہاڑ تک اور موج سے لے کر دریا اور سمندر تک کوئی شئے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ ہر فعل کا ایک نتیجہ، ہر کوشش کا ایک ثمر، ہر سبب ایک مسبب کا متقاضی اور ہر ہر علت ایک معلول کو مستلزم۔ فطرت کا یہ وہ اٹل اور مانا ہوا اصول ہے جس سے سرِمو انحراف ممکن نہیں۔

یہی زندگی ہے، اسی پر علوم و فنون کی بنیاد قائم ہے اور یہی وہ چیز ہے جس نے سائنس اور ٹیکنالوجی کے ارتقار کو آسمان تک اچھال دیا ہے۔ انسان بھی اسی فطرت، اس قانون اور اسی حکمت تعلیل کا حسین و جمیل شاہکار ہے۔ اسی فطرت سے اس نے گوشت پوست حاصل کیا ہے۔ اسی کی آغوش میں اس نے آنکھ کھولی ہے، اسی کی فضا میں یہ پلا بڑھا ہے اس لیے ناممکن ہے کہ اس کا ذہن، اس کا ارادہ اور عمل ان علل، عوامل اور اسباب سے کلیتہً نہی اور آزاد ہو جو ہر ہر لمحہ اس پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ اور اس کی خواہشات، مزاج اور پسند کا ہیولےٰ تیار کرتے رہتے

ہیں۔ فطرتیت (naturalism) کے ان حامیوں کا کہنا ہے کہ ارادہ جو بظاہر ایک بسیط اور دفعتہً ابھر آنے والی چیز معلوم ہوتا ہے دراصل ایک مرکب حقیقت سے تعبیر ہے۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ علل و اسباب کی ایک مربوط زنجیر کا نام ہے۔ جس کی صرف آخری کڑی کا ہمیں احساس ہوتا ہے۔ اور باقی کڑیاں جنھوں نے ارادہ کو ایک خاص منزل تک پہنچایا، یا اس کو فعل و کارفرمائی کی متعین صورت بخشی ہے، چونکہ ہماری نظروں سے اوجھل ہوتی ہیں اس لیے ہم ان کی اصل حقیقت سے ناآشنا رہتے ہیں۔ اور صرف اس آخری کڑی ہی کو دیکھ کر اپنے بارہ میں مختار ہونے کا یک رخہ فیصلہ کر لیتے ہیں۔

فطرتیت کا مطالبہ یہ ہے کہ انسانی ذہن کو پورے کارخانہ قدرت کی طرح فطرت ہی کا ایک جزء قرار دیا جائے کہ جس میں قاعدہ و قانون کا سکہ رواں ہے۔ کیونکہ اسی اور صرف اسی علمی اور سائنٹفک بنیاد پر ہم ذہن انسانی کی تجزیوں کا ٹھیک ٹھیک جائزہ لے سکتے ہیں اور کسی مفید نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔

فطرتیت

۳۔ فطرتیت کے حامیوں نے ذہن کے بارہ میں قابل فہم ہونے کی جو رائے پیش کی اسی کے بل پر نفسیات کے ماہرین نے اسے عملاً اور مختلف تجربات کی روشنی میں اس کی کارفرمائیوں کی کچھ بنیادیں تلاش کیں اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کی کہ اس کی حرکت و عمل کا نقشہ کن خطوط پر ترتیب پذیر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں کئی مدارس فکر قائم ہوئے جبر کے قائلین میں ایک گروہ مطلقیت (absolutism) کے حامیوں کا ہے جو انسانی "انا" اور کردار کو مترادف قرار دیتا ہے۔ اس کا کہنا

ہے انسان اپنے اعمال اور روزمرہ کی زندگی میں مجبور ہے کہ اپنے افعال کو عادات و کردار کے انھیں متعین سانچوں میں ڈھالے جو پہلے سے متعین ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بخیل اور کنجوس شخص سے جود و سخا کی توقع نہیں کی جا سکتی اور ایک ایسا شخص جو خود غرضی کے ماحول میں پروان چڑھا ہے کبھی بھی مخلص نہیں ہو سکتا۔ اور ذاتی منفعت کے حدود سے اونچا اٹھ کر کبھی بھی ایسا طرز عمل اختیار نہیں کر سکتا جس سے اس کی ذات کو ضرر پہنچتا ہو۔ گویا عادات کی جکڑ بندی ایسی سخت ہے اور کردار کی راہیں اس درجہ متعین ہیں کہ آزادی ارادہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نفسیات ہی کے ایک مدرسۂ فکر نے زیادہ سائنٹفک تجزیہ سے کام لیا ہے۔ یہ اس بات کا قائل ہے کہ ذہن انسانی از خود اپنی اندرونی فطرت کے تقاضے سے کسی فعل پر آمادہ نہیں ہوتا بلکہ کچھ داخلی اور خارجی محرکات (stimulant) ہوتے ہیں جو اس کو فعل و عمل پر آمادہ کرتے ہیں۔ زیادہ علمی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ انسانی عمل و کردار کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ نام ہے اس تعلق و رشتہ کا جو محرکات اور ان کے رد فعل کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔

نہایت ہی مختصر لفظوں میں یہ ہے جبر و قدر کے اشکال کی فلسفیانہ صورت جس نے موجودہ ذہنوں کو متاثر کر رکھا ہے۔ مسلمانوں میں یہ مسئلہ کن اسباب کی بنا پر ابھرا۔ اسلام کا اس سلسلہ میں اپنا کیا موقف ہے۔ متکلمین نے اس کے کن کن گوشوں کے بارہ میں اظہار خیال کیا۔ اور علامہ ابن تیمیہ نے اس کی گتھیوں کو کس حکیمانہ انداز سے سلجھانے کی کوششیں کیں اور اس ضمن میں کس درجہ دقیقہ رسی، نکتہ سنجی اور ژرف نگاہی کا ثبوت دیا، ان تمام سوالات کے جواب سے عہدہ برآ ہونے سے پہلے یہ ضروری

ہے کہ جبر کی تائید میں یہ تین نقطہ ہائے نظر جس انداز سے پیش کیے جاتے ہیں اس پر بحث و نظر کے پیمانوں کو حرکت دی جائے۔ اور آغاز ہی میں بتا دیا جائے کہ ان میں کیا کیا پیچ یا بل پنہاں ہیں۔

جبر کے سہ گونہ دلائل سے متعلق تفصیلی محاکمہ

جہاں تک پہلے اسلوب نظر کا تعلق ہے اس میں دو چیزوں سے جبر پر استدلال کیا جاتا ہے۔ ایک اللہ تعالےٰ کے ہمہ گیر علم سے اور دوسرے اس کی ہمہ گیر قوت سے۔ یعنی اگر اس کا علم ہمارے ہر ہر فعل اور ہر ہر جنبش فکر کو محیط ہے تو اس میں انسان کی آزادی کار اور طرفگی عمل کے لیے باقی ہی کیا رہ جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی قدرت عمل و فعل کے تمام خانوں تک وسیع ہے اور ہر ہر کام براہ راست اسی کی قدرت و تخلیق کا نتیجہ ہے تو اس کے بعد انسانی جد و جہد کے لیے تگ و دو کے کن خانوں کو فرض کیا جائے گا۔

اس طرز استدلال کو اس دو ٹوک انداز میں پیش کیا جاتا ہے کہ گویا انسانی آزادی اور اللہ تعالےٰ کی وسعت علم و قدرت دو متضاد چیزیں ہیں۔ اس لیے یا تو انسانی حرمت و توقیر کی خاطر اللہ تعالےٰ کے علم و قدرت کے دائروں کو محدود گردانا جائے، اور یا پھر اللہ تعالےٰ کے علم و قدرت کی ہمہ گیری کے پیش نظر انسانی آزادی پر قدغن اور پابندیاں عائد کی جائیں۔

اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے بحث کو صرف حدود علم ہی تک محدود رکھیں تو کہا جا سکتا ہے عملاً ہوا بھی یہی ہے کہ لوگوں نے یا تو ارسطو کے تتبع میں اللہ تعالےٰ کے علم مطلق پر زور دیا ہے اور یا پھر افلاطون کی پیروی میں اس کو محدود مانا ہے۔

ہمارے نزدیک اللہ تعالےٰ کو محدود العلم ہستی ماننے میں ایک زبردست پیچیدگی پنہاں ہے۔ پیچیدگی یہ ہے کہ اول تو علم بجائے خود کوئی محدود شئے نہیں چہ جائیکہ اللہ تعالےٰ کے علم کو محدود قرار دیا جائے۔ یعنی انسانی علم بھی ایسا وسیع، ایسا متنوع اور ترقی پذیر ہے کہ جس کے حدود متعین کرنا مشکل ہے۔ پھر اصل سوال یہ ہے کہ اگر اللہ تعالےٰ کے علم کو کسی فلسفیانہ مجبوری سے محدود مان بھی لیا جائے تو کیا ایسا خدا انسان کی علمی عظمتوں کو متاثر کر سکے گا۔ اور خود عظمت و جلال کے اس عرش پر متمکن رہ سکے گا جو اس کو مذہب و دین کی بدولت حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں سوال یہ ہے کہ آیا اللہ تعالےٰ کا یہ تصور مذہبی و دینی ذہنوں کے لیے قابل قبول ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہرگز نہیں۔

اس مرحلہ پر دریافت طلب بات یہ محسوس ہوتی ہے کہ اس اشکال کا آخر حل کیا ہے؟

علم الٰہی کی نوعیت بیانیہ ہے مقدرہ نہیں

ہمارے خیال میں اس طرز استدلال میں بنیادی خامی یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے علم کی وسعت و ہمہ گیری کو خواہ مخواہ جبریت (determinism) کے مترادف سمجھ لیا گیا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ واقعہ صرف یہ ہے کہ اس کا علم بیانیہ (descriptive) نوعیت کا ہے مقدرہ (determinative) نوعیت کا نہیں۔ یعنی انسان اپنی زندگی میں اختیار کو جس جس انداز میں برتے گا یا آزادی ارادہ کی نعمت سے جس جس طریق سے بہرہ مند ہوگا، اللہ تعالےٰ اس کو پہلے سے جانتا ہے۔ نہ یہ کہ اس کا پیشین علم انسانی تگ و دو کو جبر و اضطرار کے خانوں میں منحصر کرنے والا ہے۔ علم الٰہی کی یہ توجیہہ بظاہر اطمینان بخش ہے۔ لیکن اگر کوئی پوچھ بیٹھے کہ زندگی میں اگر کسی نوعیت

کا جبر نہیں ہے، اور پہلے سے اس کی کڑیاں مرتب و متعین نہیں ہیں۔ تو ان سے علم الٰہی متعرض کیسے ہو سکتا ہے۔ ایسی صورت میں غور و فکر کے سامنے فی الحقیقت ایسی اوگن گھاٹی ابھر آتی ہے جس سے بچ نکلنا ظاہر آسان نہیں معلوم ہوتا۔

بات یہ ہے کہ علم اور بالخصوص کسی شے کا پیشین علم ہمیشہ ایک نوع کا جبر چاہتا ہے۔ ایک نوع کے قاعدہ اور یقین کا طالب ہے۔ ہم گھڑی کو دیکھ کر کہہ سکتے ہیں اب بارہ بجے ہیں اور اس کے ٹھیک دو گھنٹے بعد دو بجیں گے۔ اس لیے کہ گھڑی کی مشینری کو بنایا ہی ایسے طریق سے گیا ہے کہ اس سے وقت کا صحیح صحیح اندازہ ہو سکے۔ اسی طرح طلوع آفتاب، اور کسوف وخسوف سے متعلق پیش گوئی کرنا اسی بنا پر سہل اور ممکن ہے کہ قدرت کے یہ تمام مظاہر جبر و اضطرار کے اصول پر رواں دواں ہیں۔ زیادہ غور کیجیے گا تو معلوم ہوگا کہ علم کی تمام ترقیات اور سائنس کی جملہ طرفہ طرازیاں اسی مسلّمہ اصول کی رہین منت ہیں کہ یہ کارخانۂ قدرت یونہی بغیر کسی قاعدہ و قانون کے نہیں چل رہا ہے بلکہ یہ علت و معلول کی جبری سلک میں منسلک ہے۔ اور جبر ہی وہ اساس اور بنیاد ہے جس پر علم و معارف کی تمام فتوحات کا دارومدار ہے۔ علم کے بارے میں اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے منطقی طور پر یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حدود علم کو بھی اس وقت تک تمام انسانی اعمال تک وسعت پذیر نہیں مانا جا سکتا جب تک کہ خود ان اعمال سے متعلق یہ نہ مان لیا جائے کہ ان کے پیچھے بھی علت و معلول کی جبری کڑیاں کارفرما ہیں۔

اعتراض کی یہ نوعیت بلاشبہ صحیح ہے اور مسکت بھی ہے۔ مگر اس کے افسوں کو ہم یہ کہہ کر دور کر دے سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو انسانی علم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی علم بلاشبہ مجبور ہے کہ جبر کا سہارا لے مگر

اللہ تعالیٰ کا علم ان سہاروں کا محتاج نہیں۔ وہ ہر ہر شے کو پہلے سے پوری تفصیلات کے ساتھ جانتا ہے بغیر اس کے کہ ان میں تعلیل کے رشتوں کو تسلیم کیا جائے۔

انسان ایک تخلیقی اکائی ہے۔ ذہن مادہ کم ہے اور کچھ اور زیادہ ہے

جبر کی تائید میں دوسرا اسلوب نظر وہ ہے جسے فطرتیت کے حامی پیش کرتے ہیں۔ ان کا موقف آپ سمجھ چکے۔ ان کے دلائل کی تلخیص دو لفظوں میں یہ ہے کہ ذہن انسانی کو مادی قوانین سے مستثنیٰ نہیں ٹھہرایا جاسکتا یعنی جس طرح ساری کائنات میں علت و معلول کا قانون جاری و ساری ہے، اسی طرح ذہن و فکر کی لطیف جنبش و حرکت پر بھی اس کا اطلاق ہونا چاہیے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ذہن اپنی تمام توانائی جسم و مادہ سے حاصل کرتا ہے اور اسی طرح تکمیل وارتقار کی منزلیں طے کرتا اور پروان چڑھتا ہے جس طرح کوئی مادی شئ پھلتی پھولتی اور پروان چڑھتی ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جسم و مادہ کے ساتھ اس کا گہرا رابطہ اور تعلق ہے۔ چنانچہ اسے اگر نقصان و ضرر پہنچے تو ذہن و فکر کی کارگزاری پر بھی برابر ان کا اثر پڑتا ہے۔ بالخصوص جب بھیجے کا کوئی حصہ یا دماغ کے ابھاروں میں سے کوئی ابھار ضرب اور چوٹ سے متاثر ہو تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ذہن کی کارفرمائی میں طرح طرح کی رکاوٹیں پیدا ہوجاتی ہیں۔ یہ سب باتیں صحیح ہیں مگر ان تمام باتوں کو ماننے کے بعد بھی یہ تسلیم کرلینا مشکل ہے کہ ذہن کا دائرۂ فکر مادہ و جسم کی طرح سمٹا ہوا ہے۔ اس کی تگ و تاز محدود ہے اور اس پر مادی اور میکانکی قواعد کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر انسانی ذہن کے بارہ میں اس تنگ نظری کو مان لیا جائے تو اس صورت میں نہ صرف آزادی ارادہ کی نفی ہوتی ہے، نہ صرف انسانی عظمت کا انکار لازم آتا ہے

بلکہ علاوہ ازیں انسان کے ان خوارق فکری کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکے گی کہ جن کی روشنی میں تاریخ ارتقاء کے قدم بڑھاتی ہے اور جن کی مدد سے علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کے قافلے اپنے لیے منازل کی تعیین کرتے ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ فکر و ذہن کا یہ ارتقاء سراسر قوانین فطرت ہی کی تخلیق کا نتیجہ ہے اور جبر و اضطرار کی استواریوں ہی کا رہین منّت ہے۔ مگر اس کو بالکل مادّی قرار دینا مشکل ہے۔ اس لیے کہ انسان ایک تخلیقی انا ہے جو اقدار کو جنم دیتا ہے، منازل کی تعیین کرتا ہے، اور سعی اور تگ و دو کے اسلوب اور نہج واضح کرتا ہے۔ جو اپنے مضمرات فکری میں علوم و فنون کی گوناگوں تابشیں رکھتا ہے۔ اور جو نہ صرف خود آزاد ہے بلکہ مادّہ کے جبر پر سائنس کے تیر چلاتا اور اس کو حسب منشا ڈھالتا ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسے تخلیقی انا کو ہم صرف مادّہ کی کرشمہ سازی نہیں ٹھہرا سکتے کہ جو مادّہ کے جبر کو اختیار کے سانچوں میں ڈھالنے والا ہو۔ یہ مادّہ کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ بلکہ زیادہ صحیح انداز بیان میں یوں کہنا چاہیے کہ یہ مادّہ کم ہے اور کچھ 'اور' زیادہ ہے۔

موجودہ دور کے نفسیاتی نظریات کی خامی۔ سیرت کا تعلق صرف ماضی ہی سے نہیں مستقبل سے بھی ہے۔ برگساں کی تصریح

تیسرا منبع جس سے جبر و اضطرار کے حق میں دلائل چھن چھن کر باہر آتے اور فکر و ذہن کو متاثر کرتے ہیں موجودہ دور کے وہ نظریات ہیں جن کا تعلق نفسیات سے ہے۔ اس کے بارے میں چند اصولی باتیں ذہن نشین رہنا چاہیے۔

۱۔ یہ علم فی الحال ترقی و تکمیل کی ابتدائی منزلوں میں ہے مکمل اور قطعی

ہرگز نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ تعلیم، اصلاح اور علاج کے میدان میں اس کے نتائج کی روشنی میں اچھا خاصہ استفادہ کیا جا سکتا ہے مگر یہ اس لائق بہر حال نہیں ہے کہ اس کی کسی رائے سے زندگی کے بنیادی مسائل پر روشنی ڈالی جا سکے۔

۲- بلاشبہ نفسیات کا عمومی رجحان یہی رہا ہے کہ ذہن انسانی کے عمل و فعل کی کوئی سائنٹیفک اساس دریافت کی جائے۔ لیکن اب تک اس میں پوری پوری کامیابی حاصل نہیں ہو سکی۔ اس باب میں زیادہ سے زیادہ جو تحقیقی بات کہی گئی وہ یہ ہے کہ ذہن انسانی کا عمل و فعل داخلی و خارجی محرکات اور ان کے رد عمل سے متعین ہوتا ہے۔ لیکن اس سے ذہن انسانی کی فعالیت، طرفگی اور تازہ کاری کی نفی نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے کہ یہ محرکات ذہن کے لیے فعل و عمل کی ایک فضا مہیا کرتے ہیں۔ اس کے مضمرات عمل کو ابھارتے اور ارادہ کی سمتوں کو متعین کرنے میں مدد دیتے ہیں لیکن اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ ذہن خود ایک مجہول (passive) اور منفعل شئ کا نام ہے، اور اس میں اپج، اختراع اور تخلیق کی صلاحیتیں نہیں ہیں۔ ہم ان محرکات اور ان کے ردِّ عمل کو سائنس کی زبان میں اسباب و علل (causations) نہیں کہتے۔ بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی حیثیت صرف موید و معین یا سازگار حالات و شرائط کی ہے۔ جن کی وجہ سے ذہن کی قوت عمل ابھرتی ہے اور جن کی بدولت ذہن کو موقع ملتا ہے کہ عمل و فعل کے بہت سے امکانات کو چھانٹ کر کسی ایک امکان کو اپنے لیے پسند کر لے۔

مطلقیت (absolutism) کے حامیوں نے کردار کا جو تصور قائم کیا ہے وہ صحیح نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ کردار و سیرت، اور انسانی انا قریب قریب مترادف ہیں لیکن اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ ایک مخصوص کردار، ایک

متعین 'انا' پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ انسان اپنے اعمال اور روزمرہ کی زندگی میں مجبور ہے کہ وہ عادات و سیرت کے انھیں سانچوں کے مطابق اپنے اعمال کو ڈھالے جو پہلے سے متعین ہیں۔

سوال یہ ہے کہ پہلے سے متعین سانچوں سے کیا مراد ہے؟ کیا سیرت کے معنی بعینہٖ اس حقیقت کے نہیں کہ ایک انسان طبیعت، مزاج، ماحول اور مصالح کے بتوں کو توڑ کر اپنے لیے ایک اخلاقی موقف اختیار کر لیتا ہے، اور پھر مختلف مواقع پر حالات کی مجبوریوں کے باوجود اپنے اس اخلاقی موقف پر قائم رہتا ہے۔ اور اس طرح بار بار اس کا اعادہ کرتا رہتا ہے تا آنکہ یہ اختیار بالآخر ایک نوع کے جبر میں بدل جاتا ہے۔ لیکن پھر اس جبر میں بھی غیر محدود لطائف، مقامات اور منزلیں ہیں جن میں اختیار کی فرماں روائی بغیر کسی روک ٹوک کے باقی رہتی ہے۔

فرض کیجیے ایک شخص نے ایک نازک مرحلہ پر سچ بولا اور اس کی روحانی لذتوں سے بہرہ یاب ہوا۔ پھر اس نے طے کر لیا کہ جب کبھی جھوٹ، پالیسی اور ذاتی مصلحت کی فریب کاریاں اس کے پائے استقلال میں لغزش پیدا کرنا چاہیں گی، یہ ان کے سامنے نہیں جھکے گا اور صداقت شعاری کے دامن کو مضبوطی سے تھامے رہے گا۔ کون کہہ سکتا ہے اس صورت میں کردار و سیرت کا جو بظاہر جبر ہے اس میں اختیار کا غالب عنصر شامل نہیں۔ اسی طرح سچائی کے بے شمار لطائف، مدارج اور منازل کی تحدید کس نے کی ہے، اور کردار و سیرت کی بوقلموں منزلوں کو کس نے گنا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ قطعی ممکن ہے کہ سچائی اور صداقت شعاری کا ہر ہر فعل اپنے اندر ایک طرفگی، ایک جدت اور نئی صورت حال لیے ہوئے ہو، اور نوع صدق میں توافق کے باوجود جزئیات عدد رجہ مختلف ہوں۔ انسانی انا کے بارے میں برگساں کا یہ تجزیہ بالکل صحیح ہے کہ یہ دو عناصر سے ترکیب پذیر ہے۔ ایک عنصر ماضی یا حال کا ہے اور دوسرا عنصر

مستقبل کا ہے۔ یعنی یہ بالکل جائز ہے کہ کوئی شخص اپنے لیے ایسے طرز عمل کو منتخب کرے جو بالکل ہی نیا اور خلاف توقع ہو، اور بظاہر ماضی یا حال سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو۔

مسئلہ جبر و قدر اور مسلمان متکلمین

مسئلہ جبر کے ان ضروری متعلقات کی تشریح و توضیح کے بعد اب ہمیں اصل موضوع کی طرف پلٹنا ہے اور بتانا ہے کہ

۱۔ جبر و قدر کا یہ اشکال مسلمانوں میں کب ابھرا اور مقبول ہوا۔

۲۔ اسلام کا اپنا موقف اس سلسلہ میں کیا ہے۔

۳۔ متکلمین نے اس کے کن کن گوشوں سے تعرض کیا اور علامہ ابن تیمیہ نے اس تاریخی اور بدرجہ غایت فلسفیانہ بحث میں کیا موقف اختیار کیا اور بحث و تمحیص کو فکر و تعمق کے کن جواہر پاروں سے سجایا، اور تحقیق و مطالعہ کے کن انمول موتیوں کو صفحات قرطاس پر بکھیرنے کی کامیاب کوشش کی۔

قدریہ و جبریہ کے تعارف کے ضمن میں ہم دونوں گروہوں کی تاریخی حیثیت پر بحث کر چکے ہیں، اور یہ بتا چکے ہیں کہ جبر و اضطرار کا یہ تصور مسلمانوں میں کب پیدا ہوا، اور کس طرح اس نے ایک مستقل مدرسۂ فکر کی حیثیت اختیار کر لی۔ یہاں اختصار کے ساتھ چند نکات ذہن میں رہنا چاہئیں۔

قدر کے بارے میں محدثین نے جو بکثرت احادیث پیش کی ہیں ان سے کم از کم اس بات کا قطعی اندازہ ہوتا ہے کہ صحابہ ہی کے زمانہ میں انسان کے دائرۂ اختیار سے متعلق سوالات ذہنوں میں ابھر آئے تھے۔ اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کے اس رسالہ سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے اہل شام کے جبریہ کو مخاطب کیا ہے[1]۔ اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ پہلا اور اہم سبب تو

۱۔ المذاہب الاسلامیہ، مصنفہ ابوزہرہ، مطبوعۃ المطبعۃ النموذجیہ، ص ۱۷۲ و ۱۷۴

قرآن حکیم کی وہ آیات ہو سکتی ہیں جن میں جبر و اختیار کے دوگونہ پہلوؤں پر بالواسطہ روشنی پڑتی ہے۔ بالواسطہ کی قید ہم اس لیے بڑھا رہے ہیں کہ جبر و اختیار کا اشکال قرآن حکیم کا اپنا اشکال نہیں کیونکہ قرآن حکیم تو شروع ہی میں یہ فرض کر کے انسان کو رشد و ہدایت کی راہوں پر ڈالتا ہے کہ یہ اپنے فیصلوں میں ہر طرح آزاد اور خود مختار ہے۔ جبر کا شبہ دراصل ان آیات کا رہین منت ہے جن میں اللہ تعالےٰ کی مشیت، قدرت اور علم کی وسعتوں کو بیان کیا جاتا ہے۔ آئندہ چل کر ہم ان آیات کے بارہ میں مفصل بحث کریں گے۔

دوسری اقوام کے میل جول اور خیالات و افکار کے تصادم نے بھی اس نوع کے تصورات کی آبیاری کی۔ چنانچہ جعد بن درہم جس کی طرف اس بدعت کو منسوب کیا جاتا ہے، خود اس کے بارے میں اس قسم کی شہادت موجود ہے کہ یہ یہودیوں سے متاثر تھا۔[۱] تاریخ سے اس امر کی توثیق بھی ہوتی ہے کہ اس عقیدہ کا ایک منبع مجوسی خیالات و افکار کی اشاعت و فروغ بھی ہے۔[۲]

مشرکین مکہ جبری تھے

اسلام سے پہلے مشرکین عرب بھی جبر کا اقرار کرتے تھے

سیقول الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما اشرکنا نحن ولا اباؤنا ولا حرمنا من دونہ من شیٔ (انعام ۱۴۸)

جو لوگ شرک کرتے ہیں وہ کہیں گے کہ اگر خدا چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے

۱۔ المذاہب الاسلامیہ، مصنفہ ابو زہرہ، مطبوعۃ المطبعۃ النموذجیہ ص ۱۷۲، ۱۷۴

۲۔ ایضاً۔

اور نہ ہمارے باپ دادا اس کے مرتکب ہوتے اور نہ ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔

قال الذین اشرکوا لوشاء اللہ ما عبدنا من دونہ من شیٔ نحن ولا آباء نا ولا حرمنا من دونہ من شیٔ نحل

اور مشرک کہتے ہیں اگر خدا چاہتا تو نہ ہم ہی اس کے سوا کسی کو پوجتے اور نہ ہمارے بڑے ہی پوجتے اور نہ اس کے فرمان کے بغیر ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔

وقالوا لوشاء الرحمٰن ما عبدنٰھم زخرف ۲۰

اور کہتے ہیں کہ اگر خدائے رحمٰن چاہتا تو ہم ان کو نہ پوجتے۔

ابو قیس بن اسلت الانصاری ایک جاہلی شاعر انسان کی خوشی اور الم کو براہِ راست زمانہ کی فسوں کاریوں کا نتیجہ قرار دیتا ہے

اقضی بہا الحاجات، ان الفتی
رھن بذی لونین خداع (۲)

میں اس کو اپنی ضروریات کے لیے استعمال کرتا ہوں اور نوجوان، منافق اور دھوکہ باز زمانہ کا اسیر ہے۔

ثعلبہ بن عمرو العبدی کھلے لفظوں میں قضا و قدر کے فیصلوں کے سامنے سر جھکا دیتا ہے۔

ع ولا ھو عما یقدر اللہ صادف (۱)

اور نہ وہ قضا و قدر کے فیصلوں کا رخ پھیرنے والا ہے۔

۱۔ المفضلیات، مطبعۃ المعارف مصر، ص ۵۷، ۲۰۲

۲۔ ایضاً، ص ۱۰۷، ۱۱

المرقش، الاصغر، عرب کا جمیل ترین شاعر "حتوم" یا قضا و قدر کی کارفرمائیوں کے بارہ میں صاف صاف کہتا ہے

للفتی غائلٌ یغولہ، یا ابنۃ عجلان من وقع الحتوم(۱)

ہر ہر نوجوان کو ہلاکت و موت کا سامنا کرنا ہے۔ اے بنت عجلان یہ منجلہ ان امور کے ہے جن کا پہلے سے فیصلہ ہو چکا ہے۔

جبر کا تیسرا سبب ان تاریخی عوامل کی ستم ظریفی ہے جن کی وجہ سے مسلمانوں کا سیاسی نظام درہم برہم ہو کر رہ گیا، یا جن کی وجہ سے اسلامی صفوں میں انتشار پھیلا، تلوار چلی اور جاہلیت کی دبی ہوئی عصبیتیں پھر سے ابھر آئیں۔ جس کا نتیجہ منطقی طور پر یہ نکلا کہ وہ مسلمان جن کو اسلام نے اخوت و الفت کے مضبوط رشتوں میں منسلک کر رکھا تھا اب کئی گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ اس افراتفری کے عالم میں غیر شعوری طور پر قضا و قدر کی کارفرمائیوں پر یقین بڑھتا ہے اور کچھ اس طرح کے خیالات کو فروغ پانے اور پنپنے کا خواہ مخواہ موقع ملتا ہے کہ اسلام ایسے کامل و جامع نظام حیات میں اس نوع کے شدید اختلافات کی گنجائش نہیں ہے۔ اور اس طرح اس امت سے جس کو آنحضرتؐ کی صحبت و رفاقت کا فخر حاصل ہے یہ توقع نہیں کی جا سکتی تھی کہ یہ اتنی جلدی اسلام کے پیغام اتحاد و یگانگت کو یوں بھول جائے گی اور یوں آپس کی افسوسناک آویزشوں میں الجھ کے رہ جائے گی۔

لیکن اس کا کیا جائے کہ اللہ تعالےٰ کو یونہی منظور تھا۔ اسلامی تاریخ کو اختلاف و تشتت کے اس دور سے بہرحال گزرنا ہی تھا۔ یہ تو ہوئی جبر و اضطرار کے اسباب کی نشاندہی! دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ

۱۔ المفضلیات، ۵۷، ۲۲

اس باب میں اسلام کا اپنا موقف کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ جبر کا حامل ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس سے پہلے کہ ہم اس مسئلہ سے تفصیلی تعرض کریں، یہ ضروری ہے کہ پہلے ان آیات کو من وعن درج کر دیں جن سے جبر و اضطرار پر استدلال کیا جاتا ہے۔ اور بتائیں کہ اس استدلال میں کیا خامی ہے۔ ہم اس مرحلہ پر حدیث سے قطع نظر کر کے قرآن اور صرف قرآن ہی پر محض اس بنا پر بھروسہ کر رہے ہیں کہ عقاید کے ضمن میں یہی دستاویز قطعی، دو ٹوک اور فیصلہ کن ہو سکتی ہے۔ یہ بات نہیں کہ اس سلسلہ میں ہم واٹ M. Watt کی اس رائے سے اتفاق رکھتے ہیں کہ احادیث بحیثیت مجموعی جبر و اضطرار پر دلالت کناں ہیں۔ کیونکہ واقعہ یہ نہیں۔ احادیث میں جس درجہ عمل کی اہمیتوں پر زور دیا گیا ہے اور جس جس انداز سے عزم و ہمت کے دواعی کو ابھارا گیا ہے اس سے ہر پڑھا لکھا شخص واقف ہے۔

جبر سے متعلقہ آیات

جن آیات کو جبر کے ضمن میں مبنی استدلال ٹھہرایا جاتا ہے ان میں سے زیادہ اہم اور نسبتہً زیادہ واضح درج ذیل ہیں۔

(۱) وما تشاءون الا ان یشاء اللہ ان اللہ کان علیما حکیماً الدھر ۳۰

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

(۲) وما تشاءون الا ان یشاء اللہ رب العالمین

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر وہی جو خدائے رب العلمین چاہے۔

(۳) ویعلم ما فی البر فی البحر وما تسقط من ورقۃ الا یعلمھا ولا حبۃ فی ظلمت الارض ولا رطب و لا

یابس الا فی کتاب مبین (یٰنیا ۶۰)

اور اسے جنگلوں اور دریاؤں کی سب چیزوں کا علم ہے اور کوئی پتہ نہیں جھڑتا مگر وہ اس کو جانتا ہے اور زمین کے اندھیروں میں کوئی دانہ اور ہری اور سوکھی چیز نہیں مگر کتاب روشن میں لکھی ہوئی ہے

(۴) وکان اللہ علیٰ کل شئ قدیراً (احزاب ۲۷)

اور خدا ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

(۵) وان یمسسک اللہ بضر فلا کاشف لہ الا ھو وان یمسسک بخیر فھو علیٰ کل شئ قدیر (انعام ۱۷)

اور اگر خدا تم کو کوئی سختی پہنچائے تو اس کے سوا کوئی اس کو دور کرنے والا نہیں۔ اور اگر نعمت و راحت عطا کرے تو کوئی اس کو روکنے والا نہیں۔

(۶) قل اللھم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء وتنزع الملک من تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بیدک الخیر انک علیٰ کل شئ قدیر (آل عمران ۲۶)

کہو کہ اے پادشاہی کے مالک! تو جس کو چاہے بادشاہی بخشے اور جس سے چاہے بادشاہی چھین لے اور جس کو چاہے عزت دے اور جسے چاہے ذلیل کرے۔ ہر طرح کی بھلائی تیرے ہی ہاتھ ہے بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔

(۷) قل ان اللہ یضل من یشاء (رعد ۲۷)

خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔

(۸) ولو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ ولکن یضل من یشاء ویھدی من یشاء (النحل ۹۳)

اگر خدا چاہتا تو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن وہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

یہ اور اس قبیل کی دوسری آیات میں ایک بات بالکل طے شدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ان میں بہ اعتبار سیاق وسباق کے جو حقیقت براہ راست زیر بحث ہے وہ جبر و اضطرار نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کی مشیت، علم اور قدرت کی ہمہ گیری ہے۔ جبر محض ضمنی اور ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم ان کو استدلال سے تعبیر کر سکتے ہیں جو صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ آیات اللہ تعالیٰ کی مشیت، علم اور قدرت کی وسعتوں کے لحاظ سے تو محکمات کی فہرست میں داخل ہونے کے لائق ہیں، لیکن جبر و اضطرار پر استدلال کی حیثیت سے ان کا شمار متشابہات میں ہونا چاہیے۔

اس سلسلہ میں قطعی اور محکم دو چیزیں ہیں۔ ایک تو وہ آیات جن سے انسانی ارادہ واختیار پر براہِ راست روشنی پڑتی ہے۔ اور دوسرے بحیثیت مجموعی اسلام کا مزاج، فطرت اور تقاضا! پہلے ان آیات پر ایک سرسری نظر ڈال لیجیے جن میں انسانی ارادہ کی آزادی و حرمت کو کھلے بندوں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اور دیکھیے کہ ان میں کیسے دو ٹوک اور غیر مشتبہ انداز بیان میں انسان کی اخلاقی و عقلی ذمہ داریوں کو ابھارا گیا ہے۔ کیسے کیسے بلیغ استعاروں میں اس کو جواب دہ اور مسئول ٹھہرایا گیا ہے۔ اور کس طرح گمراہی و ضلالت کے مفسدوں کو تمام تر انھیں کی کج روی اور بدعملی کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔

اختیار سے متعلقہ آیات

(۱) انا عرضنا الامانة علی السمٰوات والارض والجبال فابین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الانسان انہ کان ظلوماً جھولاً احزاب ۷۲

فرائض و احکام کی امانت کو ہم نے آسمانوں پر، زمین پر اور اونچے اونچے پہاڑوں پر پیش کیا تو انھوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے۔ اور انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ بے شک انسان بڑا ہی ظالم اور نادان تھا۔

(۲) ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنہ مسئولاً (بنی اسرائیل ۳۶)

کان، آنکھ اور دل ان سب اعضاء سے بازپرس ہوگی۔

(۳) قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظلمین نارا احاط بھم سرادقھا (کہف ۲۹)

کہہ دیجیے یہ قرآن تمھارے پروردگار کی طرف سے حق ہے تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے۔ ہم نے ظالموں کے لیے دوزخ کی آگ تیار کر رکھی ہے جن کی قناتیں ان کو گھیر رہی ہوں گی۔

(۴) قل یایھا الناس قد جاءکم الحق من ربکم فمن اھتدی فانما یھتدی لنفسہ۔ ومن ضل فانما یضل علیھا، وما انا بوکیل (یونس ۱۰۸)

کہہ دیجیے کہ لوگو تمھارے پروردگار کے ہاں سے تمھارے پاس حق آچکا ہے تو جو کوئی ہدایت حاصل کرتا ہے تو ہدایت سے اپنے ہی حق میں بھلائی کرتا ہے اور جو گمراہی اختیار کرتا ہے تو گمراہی سے اپنا ہی نقصان کرتا ہے۔ اور میں تمھارا وکیل نہیں ہوں۔

(۵) کل امرئ بما کسب رھین (الطور ۵۲)

ہر ہر شخص اپنے اعمال کے عوض رہن ہے۔

(۶) اَوَلما اصابتکم مصیبۃ قد اصبتم مثلیھا قلتم انی ھذا

قل ھو من عند انفسکم آل عمران ۱۶۵

یہ کیا بات ہے کہ جب تم پر احد کے دن مصیبت واقع ہوئی، حالانکہ اس سے دو چند جنگ بدر میں تمھارے ہاتھ سے ان پر پڑ چکی ہے، تو تم چلا اٹھے کہ یہ آفت کہاں سے آپڑی۔ کہہ دیجیے کہ یہ تمھارا اپنا کیا دھرا ہے

(۷) ذالک بما قدمت ایدیکم و ان اللہ لیس بظلام للعبید آل عمران ۱۸۲

یہ ان کاموں کی سزا ہے جن کو تمھارے ہاتھوں نے انجام دیا ہے۔

(۸) علمت نفس ما قدمت الانفطار ۵

قیامت کے روز ہر شخص کو اپنا کیا دھرا معلوم ہو جائے گا۔

(۹) وما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر۔

اور جو مصیبت تم پر واقع ہوئی ہے سو تمھارے اپنے فعلوں کی بنا پر ہے۔ اور وہ بہت سے گناہ تو معاف ہی کر دیتا ہے۔

ان میں باہمی تطبیق کی صورت

ان آیات کا سرسری مطالعہ ہی اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ قرآن حکیم انسان کو فرائض و احکام کے سلسلہ میں پورا پورا ذمہ دار، اور مکلف ٹھہراتا ہے۔ اور اختیار و عمل کی دولت کا بہترین امین و محافظ قرار دیتا ہے۔ لیکن ہم صرف ان آیات ہی پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ بحیثیت مجموعی اسلام کے مزاج فطرت اور تقاضوں کو بھی دیکھنا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا وہ مذہب جو انسانی فکر و تدبر کو جھنجھوڑتا اور بیدار کرتا ہے، عمل و جہاد پر مسلمانوں کو ابھارتا اور تیار کرتا ہے، کبھی جبر کا حامی ہو سکتا

ہے۔ اسی طرح جو مذہب مسلمانوں کے لیے زندگی کے خطوط وضع کرتا ہے انفرادی و اجتماعی زندگی کے نقشے بناتا ہے، اور عقلی، روحی اور اجتماعی تکلیفات کا ایک سلجھا ہوا لائحۂ عمل ترتیب دیتا ہے، اس کے بارہ میں جبر و اضطرار کے مکتب فکر کو منسوب کیا جا سکتا ہے۔ بالخصوص ایک زندہ، فعال اور تہذیبی و تمدنی اقدار کے حامل دین سے یہ توقع کیونکر قائم کی جا سکتی ہے کہ وہ بے بسی و بے کسی کے اس نظریہ کی تائید کر سکے گا جبکہ وہ بدنامی کی حد تک زندگی کی تفصیلات سے دلچسپی رکھنے اور ان کو ایک خاص سمت پر ڈالنے کا حامی و موید ہے۔

یوں بھی یہ بات دینی نقطۂ نظر سے بے ہنگم سی ہے کہ ایک طرف تو انسان کو مجبور، پابجولاں اور لاچار محض سمجھا جائے اور دوسری طرف اس پر انفرادی و اجتماعی تکلیفات لاد دی جائیں۔ اگر جبر و اضطرار کے تقاضے صحیح ہیں تو منطقی طور پر ان اخلاقی و روحانی تبدیلیوں کے لیے کوئی وجۂ جواز پائی نہیں جاتی جن کی طرف مذہب بلاتا اور دعوت دیتا ہے۔ اور اگر مذہب کا موقف درست ہے اور یہ جائز ہے کہ انسان کو صحیح راستے پر ڈالا جائے۔ اس کی عادات بدلی جائیں، اس کی سیرت کو سنوارا جائے اور اس کے لیے ایک واضح لائحۂ عمل متعین کیا جائے، تو پھر لامحالہ انسانی ارادوں کی کارفرمائیوں پر ایمان لانا ہوگا۔ یہ دونوں چیزیں بیک وقت ایک ہی اہمیت کے ساتھ اسلامی نظام فکر میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

اس طویل ترین تمہید کے بعد اصل موضوع کے بارہ میں آخری اور بنیادی سوال یہ رہ جاتا ہے کہ ہمارے ہاں متکلمین نے جبر و قدر کے کن کن گوشوں سے تعرض کیا، اور علامہ ابن تیمیہ نے اس پر فکر و تعمق کے کن گہر ہائے یک دانہ کو بساط بحث پر بکھیرنے میں کامیابی حاصل کی۔

ہمارے ہاں فلسفہ کی حیثیت ثانوی ہے

بات یہ ہے کہ ہمارے ہاں فلسفہ کی حیثیت ثانوی ہے۔ دلوں اور دماغوں پر جس چیز کی گرفت زیادہ مضبوط اور زیادہ استوار ہے وہ مذہب ہے۔ اور یہ مذہب بھی چونکہ ہماری پوری فکری و عقلی زندگی کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور اس میں منقول و معقول میں توازن و توافق کی تمام رعائتیں ملحوظ و مرعی رکھی گئی ہیں اس لیے قدرتاً متکلمین اسلام نے جس جس فلسفیانہ اشکال پر بھی غور کیا ہے اسی کی روشنی میں کیا ہے۔ یعنی کسی حکیمانہ مسئلہ پر صرف اسی حد تک بحث و نظر کو پھیلایا ہے جس حد تک اس میں دینی لحاظ سے پھیلنے کی گنجائش نکالی جا سکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ متکلمین نے جبر و قدر کے تمام متعلقات پر غور و فکر نہیں کیا بلکہ اس نزاع کے صرف انھیں گوشوں سے تعرض کیا ہے جن کا براہِ راست تعلق مسئلہ صفات سے ہے۔ کیونکہ ان کے نقطۂ نظر سے بحث کا یہی پہلو ایسا ہے جس سے یہ اشکال ابھرتا ہے۔ اس نکتہ کی وضاحت اس بنا پر ضروری ہے کہ اسی کے نہ سمجھنے سے اول اول مستشرقین کو غلط فہمی ہوئی۔ انھوں نے اس بنا پر معتزلہ کے بارے میں دلچسپی لینا شروع کی تھی کہ شاید یہ گروہ مذہب و منقول کے مقابلہ میں عقل و خرد کی استواریوں کا زیادہ علمبردار ہے۔ مگر جلدی ہی ان کی یہ غلط فہمی دور ہو گئی اور انھیں یہ جان کر بے حد مایوسی ہوئی کہ دوسرے فرقوں کی طرح ان کی تمام تر عقلی تگ و تاز بھی اسلام ہی کے دائرے میں منحصر ہے۔ چنانچہ غور و فکر، اور کلام و فلسفہ کی کسی منزل میں بھی یہ اسلامی روح سے محروم نہیں ہوئے۔ اور بنیادی طور پر ان خطوط سے ہٹنے نہیں پائے جن کی قرآن نے واضح لفظوں میں نشاندہی کر دی ہے۔

صفات کی رعایت سے جبر و قدر کے بارہ میں چار مدارس فکر پیدا ہوئے!

بہر حال صفات کی رعایت سے مسئلہ جبر و قدر میں چار مدارس فکر رواج پذیر ہوئے۔

۱۔ قدریہ نے تو یہ کہا کہ انسان آپ اپنے اعمال کا نقشہ تیار کرتا ہے۔ پھر ان کی تکمیل کے لیے آپ ہی ارادہ کارفرمائیوں کی طرف رجوع ہوتا ہے اور بالآخر اپنی ہی قدرت و استطاعت کے بل پہ ان اعمال کی تخلیق کرتا ہے جن کی انجام وہی مقصود ہوتی ہے۔ جس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ انسانی اعمال کی تفصیلات تیار نہیں کرتا۔ نہ اس کا ارادہ ازلی ان اعمال پر اثر انداز ہوتا ہے۔ نہ اس کی قدرت ان اعمال کی تخلیق و وجود میں کوئی حصہ لیتی ہے، اور نہ اس کی ذات پہلے سے ان اعمال کا علم ہی رکھتی ہے۔ بلکہ اس کا علم اس وقت حرکت میں آتا ہے جب یہ اعمال وقوع پذیر ہو چکتے ہیں۔

۲۔ جبریہ کا موقف ان کے مقابلہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے ازل سے انسانی اعمال کا نقشہ ترتیب دے رکھا ہے۔ اور وہی انسانی ہاتھوں سے ان اعمال کی تخلیق و ایجاد کا ذمہ دار ہے۔ انسانی استطاعت و قدرت اس کی قدرت و استطاعت کے سامنے محض بے بس اور بے چارہ ہے۔

۳۔ معتزلہ کو اگرچہ قدریت سے متہم کیا جاتا ہے تاہم ان دونوں کے بین بین ان کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے اور اپنے بندوں کے جملہ اعمال کا نقشہ ازل سے بلاشبہ تیار کر رکھا ہے۔ لیکن وہ صرف انھیں اعمال کو اس نقشہ کے مطابق انجام دیتا ہے جن کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہے۔ کیونکہ وہ سب کے سب خیر پر مشتمل ہیں اور ان میں شر و ضرر

کا کوئی پہلو پایا نہیں جاتا۔ رہے انسانی اعمال جن میں خیر و شر کے دوگونہ عناصر پائے جاتے ہیں تو وہ نہ تو ان کی تخلیق کرتا ہے اور نہ ان کی تخلیق میں حائل ہی ہوتا ہے۔ بلکہ اس کی ذات گرامی نے انسان کو قدرت و استطاعت کی پوری پوری آزادی دے رکھی ہے کہ اپنی صوابدید کے تحت جو چاہے کرے اور جو نہ چاہے اس سے دست کش رہے۔

۴۔ اشاعرہ نے اعتزال و جبر کے مابین ایک تیسری راہ نکالی۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اعمال کی تخلیق نہیں کرتا بلکہ محض "اکتساب" کرتا ہے اور اس اکتساب کی بنا پر یہ عنداللہ جواب دہ بھی ہے۔

قدریہ کی ذہنی مجبوری

قدریہ کی ذہنی مجبوری واضح ہے۔ ان لوگوں کے سامنے اشکال کی نوعیت دو نکتوں میں منحصر ہے۔ استطاعت و قدرت اور علم و ادراک کی تحدید۔ یعنی ان کے سامنے صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بندوں کی قدرت و استطاعت کو مستقل بالذات اور غیر متاثر نہ مانا جائے، تو تکلیف یا اخلاقی و دینی ذمہ داری کے لیے کوئی وجۂ جواز پیدا نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر اللہ تعالےٰ کے علم کو اس درجہ وسیع، حاوی، اور جزئیاتِ اعمال تک پھیلا ہوا تسلیم کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ چونکہ پہلے سے انسانی عزائم اور انسانی کارگزاریوں کا ایک نقشہ معلوم و متعین ہے لہٰذا اس کے خلاف انسانی ارادہ کی تازہ کاریوں کے تمام امکانات بظاہر ختم ہو جاتے ہیں۔ انھوں نے اپنے نقطۂ نظر سے تکلیف یا اخلاقی و دینی ذمہ داریوں کو اتنا اہم قرار دیا جس سے اللہ تعالےٰ کے قدرت و علم کے دائروں میں سمٹاؤ پیدا ہوتا ہے۔ تاہم اس کے وصف عدل کو گزند نہیں پہنچتا۔

جبریہ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کی وسعت وہمہ گیری سے اتنا متاثر ہوئے کہ اس کے لیے ان کو انسانی قدرت و ارادہ کے دائروں کی کلیتہً نفی کرنا پڑی۔

اس طرح گو انھوں نے اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کی وسعتوں کو محدود اور سمٹا ہوا ہونے سے بچا لیا۔ مگر اس کے وصف عدل کی کوئی معقول توجیہہ پیش کرنے سے قاصر رہے۔ اور یہ عقدۂ دشوار تر حل نہ کر پائے کہ اگر انسان اپنے عمل و ارادہ کے لحاظ سے مجبور ہے تو پھر تکلیف، جزا و سزا اور محاسبہ کے لیے کس عقلی اساس کی تعیین کی جائے گی۔ قدریہ اور جبریہ کے موقف سے یہ چیز بہر حال عیاں ہے کہ دونوں نے انسانی اعمال کو اللہ تعالیٰ کی صفات کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ دونوں نے اس سلسلہ میں کن صفات کو زیادہ اہم قرار دیا ہے۔

معتزلہ کا اشکال یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے وصف علم و قدرت اور عدل و توحید کی معقول توجیہہ پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اور دوسری طرف یہ چاہتے ہیں کہ انسان کی فکری و عملی تگ و تاز پر کسی طرح کی قدغن عائد نہ کی جائے۔ یہ انسان کو صرف مختار ہی نہیں مانتے بلکہ اپنے اعمال و افعال کا خالق بھی تسلیم کرتے ہیں۔

جہاں تک انسان کی عملی ذمہ داریوں کا تعلق ہے، اشاعرہ کا اختلاف بنیادی یا عقلی نہیں بلکہ محض تعبیر و تشریح کا اختلاف ہے[1]۔

۱۔ چنانچہ علامہ نے اشعری کے کسب کے بارہ میں یہ مشہور قول نقل کیا ہے۔

ثلاثۃ اشیاء لاحقیقۃ لہا طفرۃ النظام، احوال ابی ہاشم وکسب

(باقی اگلے صفحہ پر)

ان کے نقطۂ نظر سے ہر ہر انسان اگرچہ اپنے اعمال کے لیے عنداللہ جوابدہ ہے مگر اس جوابدہی کی بنیاد تخلیق اعمال نہیں اکتساب اعمال ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے مسئلہ جبر واضطرار کی پوری پوری چھان بین کی ہے اور ان تمام دلائل سے تعرض کیا ہے جو اس سلسلہ میں عموماً پیش کیے جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلام کھلے بندوں انسانی اختیار کا قائل ہے اور عقلاً جبر کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ منجملہ ان مسائل کے ہے جن کو الحاد و زنادقہ کی بدعت طرازیوں نے جنم دیا ہے۔

فاطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الاسلام كاطلاق القول بان العباد مجبورون على افعالهم وقد اتفق سلف الامة وائمتها على انكار ذلك[1]۔

سو تکلیف مالایطاق کو علی الاطلاق پیش کرنا اسی طرح اسلام میں بدعت طرازی کے مترادف ہے جس طرح انسان کے بارہ میں علی الاطلاق یہ کہنا کہ وہ اپنے اعمال میں مجبور و مضطر ہے۔ سلف اور ائمہ سب نے بالاتفاق اس کا انکار کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کی مسئلہ جبر سے متعلق تین تنقیحات

جبر کی اصطلاح گمراہ کن ہے

یہ اس مسئلہ کا تاریخی پہلو ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں تک امت کے

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) صفات الکمال۔ مطبعۃ المنار، ص ۱۴۹۔ یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ نظام کا طفرہ۔ ابن ہاشم کے احوال، اور اشعری کا نظریہ کسب۔

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۳۵

سیدھے سادے اور عمومی ذہن کا تعلق ہے اور ان ائمہ کبار کا تعلق ہے جنھوں نے صحیح معنوں میں اسلامی روح کو سمجھا اور عامۃ الناس تک پہنچایا، وہ بالاتفاق اس بات کے قائل تھے کہ اسلام انسانی اختیار کا زبردست داعی ہے اور اس کے نظام فکر میں جبر و اضطرار ایسی بدعات کے لیے کوئی گنجائش پائی نہیں جاتی۔

مسئلہ کا اصلی مزاج چونکہ عقلی ہے اس لیے خصوصیت سے ہمیں دیکھنا چاہیے کہ علامہ نے اس بحث میں کس دقتِ نظر کا ثبوت دیا ہے۔ اس سلسلہ میں علامہ نے تین اہم نکات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

۱۔ لفظ جبر کا استعمال صرف مستحدث یا بدعت ہی نہیں بلکہ غلط فہمی پیدا کرنے والا بھی ہے۔

۲۔ قدرتِ خالق اور قدرتِ مخلوق میں فرق و امتیاز کی نوعیت واضح ہے۔

۳۔ علم الٰہی جبر کو مستلزم نہیں!

جبر کی علی الاطلاق نفی کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ شاید اللہ تعالےٰ نے انسان کے نظامِ فکر و شعور کو کچھ اس طرح غیر متاثر پیدا کیا ہے کہ اس میں عادات، ماحول اور جبلی رجحانات تک کی دخل اندازی بھی گوارا نہیں۔ اور اس کی تائید کے معنی یہ ہیں کہ ارادہ و اختیار کی کوئی رمق اس میں موجود نہیں ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں غلو پر مبنی ہیں۔ انسان بلاشبہ ایک خاص ماحول میں پیدا ہوتا ہے۔ خاص طرح کی ذہنی ساخت لے کر آتا ہے اور متعین مزاج رکھتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان مجبوریوں کے پہلو بہ پہلو اس میں جدت و تخلیق کی بے پناہ صلاحیتیں بھی ہیں۔ اس بنا پر بقول علامہ کے قدماء نے سرے سے اس اصطلاح ہی کو گمراہ کن قرار دیا ہے۔ چنانچہ بقیہ بن ولید نے جب زبیدی اور اوزاعی سے جبر کے بارہ میں استصواب کیا تو زبیدی کا جواب یہ تھا:

امر اللہ اعظم وقدرتہ اعظم من ان یجبر او یعضل ولکن یقضی ویقدر ویخلق ویجبل عبدہ علی ما احب

اللہ تعالیٰ کی شان اور قدرت اس سے کہیں بلند تر ہے کہ انسان کو مجبور کرکے رکھ دے۔ یا اس کے کاموں میں رکاوٹ پیدا کرے۔ ہاں وہ مرتبہ علمی میں قضا و قدر کا ایک نقشہ ضرور ترتیب دیتا ہے۔ اسی طرح وہ انسان کو پیدا ضرور کرتا ہے اور حسب پسند انھیں بعض جبلی خصائص سے بہرہ مند بھی کرتا ہے۔

اوزاعی نے کہا:

ما اعرف للجبر اصلاً من القرآن والسنۃ فاھاب ان اقول ذلک ولکن القضاء والقدر والخلق والجبل۔ (۱)

میں کتاب و سنت میں جبر کا لفظ نہیں پاتا۔ اس لیے اس کے نفیاً یا اثباتاً استعمال سے ڈرتا ہوں۔ لیکن اتنا کہہ سکتا ہوں کہ کتاب وسنت میں جو مذکور ہے وہ قضا و قدر، خلق و جبل کے الفاظ ہیں۔

'جبل' کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ جہاں ہر شخص کو پیدا کرتا اور جسم و قالب کا ایک خاص سانچہ عطا کرتا ہے وہاں ہر ایک انسان کو کچھ جبلی رجحانات اور فطری خصائص یا مزاج سے بھی بہرہ مند کرتا ہے۔

جیسا کہ صحیح مسلم میں اشج عبدالقیس کے بارہ میں ہے:

ان فیک لخلتین یحبھما اللہ الحلم والاناۃ فقال اخلقین تخلقت بھما ام خلقین جبلت علیھما

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۲۶، ایضاً ص ۲۶

فقال بل خلقین جبلت علیھما - (۱)

تم میں دو خصلتیں ایسی ہیں جنھیں اللہ تعالےٰ پسند کرتا ہے۔ ایک حلم، دوسرے صبر وثبات،۔ اس نے پوچھا۔ یا رسول اللہ! کیا یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جنھیں میں نے اختیار کیا ہے۔ یا ایسی ہیں کہ جن کو میری جبلت میں سمو دیا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا۔ بلکہ یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جن کو تمھارے ضمیر میں رکھ دیا گیا ہے۔

اور انھیں معنوں میں حضرت علیؓ کے یہ مشہور دعائیہ کلمات ہیں:

اللھم داحی المدحوات فاطر المسموکات جبار القلوب علی فطراتھا شقیھا وسعیدھا (۱)

ان عبارتوں کو نقل کرنے سے علامہ کی غرض یہ ہے کہ "جبر" کے معنوں میں حق وباطل کی دوگونہ آمیزش ہے۔ حق یہ ہے کہ انسان مطلقاً مختار نہیں اس میں ساخت مزاج، اور عادات وخصائل کی مجبوریاں بھی ہیں۔ اور باطل کا پہلو یہ ہے کہ ارادہ وتعقل کی کارفرمائیاں اس لائق ہیں کہ عادات وخصائل کے جبر کو توڑ کے رکھ دیں۔ اور اختیار کے حسین وجمیل سانچوں میں ڈھال دیں۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ کوئی ایسی جامع اصطلاح استعمال کی جائے جس میں مسئلہ کے یہ دونوں رخ واضح ہوں۔

غور کیجیے گا تو معلوم ہو گا کہ زبیدی اور اوزاعی نے بڑے کام کی بات کہی ہے۔ انسانی کردار وسیرت کی تشکیل کا مسئلہ اس پر موقوف نہیں کہ اس کو جبر واختیار کے دو ٹوک خانوں میں تقسیم کر دیا جائے بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ انسان شعور وادراک کے بل بوتے پر اس جبر کے خلاف نبرد آزما ہو،

۱- موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۳۶

۲- ایضاً، ص ۱۵۵

جو اس کی ترقی کی راہ میں حائل ہے۔ اور اپنے اعمال، تگ و دو، اور خصائل کو اس طرح منظم کرے اور اس طرح اختیار و دانش کے حدود میں لائیے کہ جس سے شخصیت و سیرت کے مضمرات ارتقاء نکھر کر سامنے آجائیں۔ ٹھیک اسی نہج سے اختیار و دانش کو جب تک جبر و اضطرار کے سانچوں میں ڈھالا نہیں جائے گا۔ کوئی بھی مستحکم و استوار کردار معرضِ ظہور میں نہ آسکے گا۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ علامہ اور قدماء کے نقطۂ نظر سے جبر و اختیار دو متضاد اور بالکل ہی الگ عناصر نہیں بلکہ انسانی انا کے دو ضروری جز و ترکیبی ہیں کہ جن سے مل کر کردار، سیرت اور عمل کی معجزہ طرازیاں ظہور میں آتی ہیں۔

جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں

ایک اہم غلطی کی نشان دہی!

متکلمین اسلام نے اس بحث میں اس اہم نکتہ کو ملحوظ نہیں رکھا کہ جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں۔ اصل اشکال یہ نہیں کہ انسان یا مختار ہے اور یا مجبور۔ بلکہ اصل اشکال یہ ہے کہ جبر کو کیونکر اختیار میں بدلا جائے، اور اختیار پر کس طرح جبر کی چھاپ لگائی جائے۔

ان میں تضاد کا تصور دراصل اس نسبت تقابل سے ابھرتا ہے جو کائنات اور انسان میں وقوع پذیر ہے۔ بلا شبہ یہ عالم مادی، اور یہ کارخانۂ ہست و بود تمام تر جبر کی استواریوں پر قائم ہے۔ یہی نہیں اس جبر پر تمام علوم و فنون کا دارومدار ہے۔ اور اگر خدانخواستہ قوانین فطرت جبر و اضطرار کے خطوط پر گام فرسا ہونا چھوڑ دیں تو نظام عالم میں ایک زلزلہ آجائے۔ اس صورت میں کوئی علم اور کوئی فن قطعی نہ رہے۔ نہ علم النجوم پر اعتماد رہے۔ نہ سائنس کے تجربات ہی یقین افروز یوں

سے بہرہ مند ہو سکیں۔ جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ عالم مادّی کو قائم و باقی رکھنے کے لیے جبر و اضطرار کا وجود ایک نعمت سے کم نہیں۔ لیکن انسان میں آکر مادیت میں ایک اور لطیف عنصر کا اضافہ ہو جاتا ہے جسے ہم ارادہ و اختیار کی طرفہ طرازیوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس عنصر کا کام یہ ہے کہ کائنات کو حیز جمود سے نکال کر حرکت سے روشناس کرے اور تخلیق و ابداع کے نئے نئے نقشے ترتیب دے۔ تہذیب و تمدن کے حسین و جمیل مرقعے تیار کرے اور اخلاق و سیرت کے اعلیٰ نمونوں میں اضافہ کرے۔

ظاہر ہے کہ ارادہ و اختیار کا یہ جدید عنصر جبر سے بالکل ہی علیحدہ اور الگ تھلگ شئے نہیں۔ بلکہ اسی کا ایک تتمہ ہے۔ اور اپنی تمام تر کارفرمائیوں میں اس کا محتاج ہے۔ اس حقیقت کو یوں سمجھنے کی کوشش کیجیے کہ اختیار و ارادہ کا ہیولےٰ جبر و اضطرار ہی کے گوشت پوست سے بنا ہے۔ اس لیے کسی طرح بھی اس سے کلیتہً بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ یہی وجہ ہے اختیار جب بھی پایا جائے گا، اور جہاں بھی پایا جائے گا وہاں کسی نہ کسی مقدار میں جبر کا ہونا ضروری ہے۔ گویا جبر و اختیار میں اصل بحث جبر و اختیار کی نہیں بلکہ حدود (limitations) اور تناسب (proportion) کی ہے۔

علامہ نے امام اوزاعی کے موقف کی پُر زور تائید کی ہے۔ کیونکہ یہ جب لفظ "جبر" کے علی الاطلاق استعمال کو نفیاً و اثباتاً غلط سمجھتے ہیں تو اسی لیے کہ ان کے نزدیک انسان کا کوئی عمل بھی جبر و اختیار کے الگ الگ خانوں میں تقسیم پذیر نہیں بلکہ ہر ہر عمل اختیار کے پہلو بہ پہلو جبر کی کچھ استواریاں بھی لیے ہوئے ہے۔[1] مثلاً اگر ہم کسی سمت قدم بڑھاتے ہیں تو یہ خالصتہً ہمارے

---

[1] موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۳۷

اختیار کی بات ہے۔ لیکن چلنے کی یہ صلاحیتیں کس نے بخشی ہیں؟ ہم بولتے ہیں تو یقیناً اس کے پیچھے ہمارا ارادہ کارفرما ہے۔ لیکن حنجرہ ولب کے درمیان جو تعلق نطق وگویائی پر منتج ہوتا ہے وہ ہمارا پیدا کردہ نہیں۔ اسی طرح ہم اپنے ہاتھوں سے جب کوئی نقش بناتے ہیں اور قلم ورنگ کی مدد سے کسی تصویر کو صفحۂ قرطاس پر منتقل کرتے ہیں تو تصویر کا یہ بنانا اور سنوارنا یکسر ہماری صلاحیت فن کا مرہونِ منت ہے۔ مگر ہاتھوں کو ہم نے پیدا نہیں کیا۔ ذوق کی تخلیق بھی ہماری نہیں۔ اور اسی طرح ہاتھوں میں اور ارادہ میں جو یک جہتی ہے اس کو بھی ہم نے جنم نہیں دیا۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر کہنا چاہیے کہ خود ارادہ کی تخلیقی صلاحیتوں سے ہم شب وروز بے شمار فائدے اٹھاتے ہیں مگر یہ خلّاق و فعال عنصر جس میکانکی ترکیب (mechanical formation) کا نتیجہ ہے وہ ہمارا پیدا کردہ کب ہے؟

اس تفصیل کے معنی یہ ہیں کہ عمل، اور فن وہنر کی تمام معجزہ طرازیاں اس بنا پر ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے پہلے سے کائنات کو قوانین نظام، اور تعلیل وتسبب کی جابرانہ زنجیروں میں جکڑ رکھا ہے۔ جن میں کبھی خلل رونما نہیں ہوتا۔ ورنہ تنہا اختیار کا کیا مصرف ہو سکتا تھا۔

جبر سے متعلق ایک سفسطہ اور اس کا جواب

جبر کی تائید میں جس سفسطہ سے عموماً زیادہ کام لیا جاتا ہے وہ قدرتِ مخلوق اور قدرتِ خالق میں فرق وامتیاز کے حدود کی عدم تعیین سے ابھرتا ہے۔ مثلاً جبریہ کے حق میں جس مایۂ ناز دلیل کو رازی نے بیان کیا ہے وہ کچھ اس طرح کے مقدمات سے ترتیب پذیر ہے۔ کہ فرض کیجیے اللہ تعالےٰ ایک خاص شئ کو حرکت دینا چاہتے ہیں۔ اور اسی شئ کو انسان چاہتا ہے کہ ساکن و راکد رہے۔ اس کشمکش کا منطقی طور پر ایک نتیجہ تو یہ نکل سکتا ہے کہ دونوں اپنے

ارادوں میں ناکام رہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔ دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ دونوں کامیاب رہیں۔ یہ بھی استحالہ سے خالی نہیں۔ اس لیے کہ حرکت و سکون میں نسبت ضدین کی ہے۔ جن کا باہم جمع ہونا صحیح نہیں۔ تیسری صورت یہ باقی رہ جاتی ہے کہ ان میں ایک کامیاب ہو اور ایک ناکام ہو۔ یہ اس بنا پر محال ہے کہ قدرت عبد اور قدرت معبود، اقتضاء وجود کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا دونوں میں کس کو ترجیح حاصل ہو۔ یہ سوال حل نہ ہوسکے گا۔"[1]

ان استحالوں کو استدلال میں ابھار کر پیش کرنے سے جبریہ کی غرض یہ ہے کہ مسئلۂ زیر بحث میں یہ پیچیدگیاں محض اس بنا پر پیدا ہوتی ہیں کہ ہم دونوں قدرتوں کو مؤثر مانتے ہیں۔ اللہ تعالےٰ کی قدرت کو بھی، اور اس کے بندوں کی قدرت و استطاعت کو بھی۔ یعنی ایک طرف تو ہم اللہ تعالےٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کی قدرت کا دائرہ مقدورات کی ہر ہر نوعیت کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ اور کوئی شئ بھی اس کے احاطۂ اختیار سے باہر نہیں۔ اور دوسری طرف اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اپنے دائرۂ اعمال میں آزادانہ اختیار رکھتا ہے۔ اور نئے نئے مقدورات کی تخلیق پر قادر ہے۔ یہ کھلا ہوا تناقض ہے۔ اگر اللہ تعالےٰ کی قدرت کو وسیع تر اور حاوی تر مانا جائے گا تو انسانی قدرت و استطاعت کی لازماً نفی کرنا پڑے گی۔ اور اگر انسانی قدرت و استطاعت کے حلقوں کو پھیلانا مقصود ہے تاکہ اس کی تکلیف و ذمہ داری کی کوئی توجیہ بیان کی جاسکے تو اس کے لیے اللہ تعالےٰ کی قدرت میں سمٹاؤ پیدا ہونا ضروری ہے۔

اس دلیل میں کیا پیچ ہے؟ علامہ نے اس کو ایک ہی نظر میں بھانپ لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ترتیب مقدمات میں اتنے سارے استحالوں کو

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۷۴

پیدا کرنے کا موجب یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت و جلال کو ماننے کے ساتھ ساتھ انسان کو بھی اختیار و ارادہ کی صلاحیتوں سے بہرہ مند تسلیم کیا گیا ہے بلکہ تناقض ارادتین ہے[۱]۔ یعنی خواہ مخواہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور انسان کے ارادہ میں نسبتِ تضاد ہے اور یہ کہ دونوں کا ہدف ایک ہی "مقدور" ہے جس پر زور آزمائی ہو رہی ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ ارادوں میں تناقض و تضاد تو اس وقت ابھرتا جب دونوں کو رب مان لیا جاتا اور دونوں کے بارہ میں یہ تسلیم کر لیا جاتا کہ ان کا "مقدور" یا ہدف قدرت ایک ہی شئے ہے۔ لیکن اگر عقیدہ کی نوعیت یہ ہو کہ خود اللہ تعالیٰ نے انسان کو قدرت و استطاعت بخشی ہے۔ اپنے اعمال و افعال کا ذمہ دار قرار دیا ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی قدرت اپنے بندوں کی قدرت سے نہ متصادم ہوتی ہے اور نہ متعرض۔ زیادہ سلجھے ہوئے انداز میں یوں کہنا چاہیے کہ اس کے بندے جو کچھ چاہتے ہیں وہی اللہ کی مشیت کا اقتضاء بھی ہے:

وما تشاءون الا ان یشاء اللہ رب العالمین (۸۱: ۲۹)

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

اسی نے اس 'خود کار' اور خود آگاہ مشین کو پیدا کیا ہے جسے ہم حضرتِ انسان کہتے ہیں۔ اور اسی کی حکمتِ بالغہ نے اس میں قدرت و ارادہ کے ایسے کل پرزے رکھے ہیں کہ جن کے بل پر یہ اپنے بنانے والے کے منشاء کے عین مطابق عمل و فعل کے بوقلموں نمونوں کو ڈھالتا رہتا ہے۔

اشکال قدرت کی وضاحت

قدرت و استطاعت کے سلسلہ میں ایک دلچسپ بحث ہمارے ہاں یہ

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷

پیدا ہوتی کہ یہ انسان میں کب ابھرتی ہے! کیا یہ عین اس وقت انسانی اعمال کے ہم قرین ہوتی ہے جب وہ کچھ کرنا چاہتا ہے اور اس سے پہلے اس کا وجود نہیں ہوتا۔ یا اس کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ یا صورتِ حال یہ ہے کہ یہ اگرچہ فعل سے پہلے موجود ہوتی ہے تاہم عین اس وقت حرکت میں آتی ہے جب انسان کو کچھ کرنا ہوتا ہے۔

علامہ نے اس کا دو ٹوک جواب قرآن کی روشنی میں دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہے کہ جس پر جواب دہی اور تکلیفِ شرعی کا دار و مدار ہے اس کا پہلے سے ہونا ضروری ہے۔ جیسے قرآن حکیم میں ہے:

وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا (آل عمران ۹۷)

اور لوگوں پر خدا کا حق ہے کہ جو اس کے گھر تک جانے کی استطاعت رکھے وہ اس کا حج کرے۔

فاتقوا اللہ ما استطعتم (تغابن ۱۶)

سو جہاں تک تم میں استطاعت ہو خدا سے ڈرو

لا نکلف نفسا الا وسعھا (انعام ۱۵۲)

ہم کسی کو تکلیف نہیں دیتے مگر اس کی طاقت کے مطابق

دوسری قسم وہ ہے جسے فعل و عمل کے ہم قرین ہونا چاہیے:

ما کانوا یستطیعون السمع وما کانوا یبصرون (ہود ۲۰)

وعرضنا جھنم یومئذ للکفرین عرضا الذین کانت اعینھم فی غطاء عن ذکری وکانوا لا یستطیعون (۱)

یہ شدتِ کفر سے تمہاری بات نہیں سن سکتے تھے اور نہ دیکھ سکتے تھے۔ اور اس

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول ج ۱، ص ۲۳

روز جہنم کو ہم کافروں کے سامنے لائیں گے جن کی آنکھیں میری یاد سے
پردے میں تھیں اور وہ سننے کی طاقت نہیں رکھتے تھے۔

کیا علم شئی وجود شئی کو مستلزم ہے

تیسرا اہم نکتہ جس پر علامہ کی طبع طرفہ طراز نے روشنی ڈالی ہے یہ ہے کہ علم الٰہی جبر کو مستلزم نہیں! آغاز بحث ہی میں ہم تفصیل سے بتا آئے ہیں کہ جبریہ نے کیونکر علم الٰہی کی وسعت و ہمہ گیری کو اپنے حق میں بطور دلیل کے استعمال کیا ہے اور یہ کہ اس دلیل کی علمی اور منطقی حیثیت کیا ہے۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا ہے کہ حضرت علامہ نے اشکال کی اس نوعیت کو کیونکر رفع کیا ہے اور اس ضمن میں فکر و تعمق کے کن جواہر پاروں کو دامن تحریر میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے۔

حضرت علامہ کے تصورِ صفات سے دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ ایک یہ کہ ان کے نقطۂ نظر سے صفات میں اصل شئے اثبات ہے۔ نفی یا تجرید نہیں۔ دوسرے یہ کہ صفات کا اثبات علیٰ وجہ الکمال ہونا چاہیے۔ یعنی ان کے اطلاق و عموم کو بہر حال قائم رکھنا چاہیے۔ ان دو نکتوں کو سامنے رکھیے تو اس حقیقت کے سمجھ لینے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوگی کہ علامہ نفسِ مسئلہ کے حل کی خاطر علمِ الٰہی کی وسعتوں کو محدود کر دینے کے حق میں نہیں ہیں جیسا کہ قدریہ کے بعض انتہا پسند حضرات نے کیا ہے۔[۱] اسی طرح وہ یہ بھی نہیں چاہتے کہ آگسٹن (Augustine) کی طرح علم کی وسعت و اطلاق پر اس درجہ زور دیں کہ اس کا اثر انسانی ذمہ داری پر پڑے۔ اور وہ اختیار و ارادہ کی رہنمائی سے یکسر بے نیاز ہو جائے کیونکہ ایسا کرنے سے بلاشبہ اللہ تعالیٰ کے مرتبۂ علمی

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۱۷۹

کو تو تحدید کے نقص سے محفوظ رکھا جا سکتا ہے مگر اس کا وصف عدل و انصاف اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مزید برآں اس صورت میں تکلیفاتِ شرعیہ کے لیے بھی کوئی عقلی اساس باقی نہیں رہتی۔

علامہ نے علم و عدل کے دوگونہ تقاضوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ علم الٰہی کے خلاف کوئی بات وقوع پذیر نہیں ہوتی تو اس سلسلہ میں ہم مندرجہ ذیل دو غلط فہمیوں کا شکار ہو جاتے ہیں:

۱۔ ہم یہ تو مانتے ہیں کہ علم الٰہی کے خلاف کچھ ظاہر نہیں ہو پاتا مگر اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ خود اس علم کا ہدف و موضوع کون چیز ہے۔

۲۔ ہم اس کو بغیر سوچے سمجھے کلیہ تسلیم کر لیتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں!

غرض یہ ہے کہ اگر ہمارے ذہن میں صورتِ مسئلہ یوں ہو کہ اللہ تعالیٰ ان تمام اعمال کو پہلے سے جانتا بوجھتا ہے جن کو ہم اختیار و ارادہ کی روشنی میں انجام دینے والے ہیں۔ اور یہ نہ ہو کہ گھوم پھر کر ہمیں بہر حال وہی کچھ کرنا ہے جو پہلے سے مقدر و معلوم ہے تو اس صورت میں علم کی ہمہ گیری و وسعت کے باوجود جبر و اضطرار کا اعتراض نہیں ابھرتا کیونکہ علم کا تعلق صرف اور مطلق اعمال سے نہیں بلکہ اعمال مقدرہ سے ہے اور اعمال مقدرہ میں اختیار پہلے سے شامل ہے۔

ان اللہ یعلم علی ما ھو علیہ فیعلمہ ممکنا مقدرًا للعبد (۲)

اللہ تعالیٰ کا علم اپنے بندوں کے بارہ میں اس نوعیت کا ہے کہ یہ اعمال ان کے لیے ممکن ہیں۔ اور یہ کہ ان پر ان کو اختیار اور قابو حاصل ہے

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۳۵

دوسرے لفظوں میں علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ علم الٰہی کی حیثیت بیانیہ (descriptive) ہے مکرہ (determinative) یا جبر و اضطرار پر مجبور کرنے والی نہیں!

دوسرے نکتے کی تشریح علامہ یوں فرماتے ہیں کہ علم الٰہی کے خلاف کچھ ہونا ممکن نہیں۔ یہ کلیہ نہیں کیونکہ اشیار کی ایسی قسم بھی فرض کی جاسکتی ہے جو مقدر و معلوم تو ہوں مگر سطح وجود پر کبھی فائز نہ ہوں۔ مثلاً مسلمانوں میں کے صلحار کو جہنم میں ڈالنا، قیامت سے پہلے قیامت کا برپا ہونا۔ یا پہاڑوں کا یواقیت و جواہر کی شکل اختیار کر لینا۔

یہ ایسے "معدومات" ہیں جو علم کے دائرے میں تو باتفاق عقلار داخل ہیں لیکن مرتبہ ثبوت و وجود پر فائز نہیں۔

وهذه المعدومات الممتنعات ليست شيئاً باتفاق العقلاء مع ثبوتها في العلم (۱)

یہ معدومات ممتنعہ باتفاق عقلار شئ موجود کے مفہوم میں داخل نہیں حالانکہ درجہ علمی میں ان کا پایا جانا مسلّم ہے۔

یعنی اللہ تعالےٰ اگرچہ ان معدومات کے بارہ میں پوری طرح آگاہ ہے تاہم مجرد علم اس لائق نہیں ہے کہ ان کو امتناع کی تاریکیوں سے نکال کر وجود و تحقق کی روشنی میں لے آئے۔

معارضہ کی اس صورت میں علامہ دراصل اس حقیقت کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں کہ جبر و اضطرار کے مویدین جب علم الٰہی کو اپنے عقیدہ کی تائید میں پیش کرتے ہیں تو علم کے اس مخصوص و متعین پہلو کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس کا تعلق انسانی اختیار سے ہے۔ یعنی ان لوگوں کی غلطی اس سلسلہ

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ فیما ینافی الاسلام من بدع الجہمیہ والصوفیہ، علامہ ابن تیمیہ مطبع المنار مصر، ص ۶۹

ہیں یہ ہے کہ جبر کو مطلق علم پر مبنی قرار دیتے ہیں حالانکہ مطلق علم سرے سے غیر مؤثر ہے۔

یہ تو تھا مسئلہ جبر و قدر کا عقلی پہلو۔ علامہ نے اس کے عملی پہلوؤں پر بھی پوری پوری روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کی یہ طنز کس درجہ تیکھی اور لاجواب ہے کہ جبریہ اپنی روزمرہ کی زندگی میں معصیتوں اور گناہوں کا ارتکاب تو اس وجہ سے دھڑلے سے کرتے ہیں کہ قضا و قدر کی تصریحات کچھ اسی کی مقتضی ہیں۔ مگر مصائب اور تکالیف کو تجندہ پیشانی برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ حالانکہ ان کو ترتیب دینے اور نافذ کرنے میں اسی کے اشارۂ چشم و ابرو کو دخل ہے کہ جس نے تکلیفاتِ شرعیہ کو ضروری ٹھہرایا۔

یستند الیہ فی الذنوب والمعائب ولا یطمئن الیہ فی المصائب

یہ گروہ گناہوں اور برائیوں میں تو قضا و قدر سے احتجاج کرتا ہے مگر مصائب میں اطمینان حاصل نہیں کرتا۔[1]

علامہ کے نقطۂ نظر سے عقیدہ و عمل کا یہ تضاد اس وجہ سے زیادہ افسوس ناک ہے کہ مسئلہ قضا و قدر کا یہی پہلو تو ایسا تھا کہ اختیار کیا جاتا اور کردار و سیرت کی تشکیل کے سلسلہ میں اس سے مدد لی جاتی۔

اس میں کیا کیا حکمتیں پنہاں ہیں قرآن کی اس آیت کی روشنی میں اس پر غور کیجیے:

ما اصابك من مصيبة فی الارض ولا فی انفسكم الا فی كتٰب من قبل ان نبراها ان ذٰلك علی اللہ يسير لكيلا تاسوا علی ما فاتكم ولا تفرحوا بما

۱۔ اقوم ما قیل فی المشیئۃ والحکمۃ والقضاء والقدر والتعلیل: شیخ الاسلام ابن تیمیہ مطبعۃ المنار مصر ۱۳۷۹، ص ۱۳۳

اٰتٰکم۔ واللّٰہ لا یحب کل مختالٍ فخور (حدید ۲۳)

کوئی مصیبت ملک پر اور خود تم پر نہیں پڑتی مگر پیشتر اس کے کہ ہم اس کو پیدا کریں ایک کتاب میں لکھی ہوئی ہے۔ اور یہ کام خدا کو آسان ہے تاکہ جو چیز تم نہیں پا سکے ہو اس کا غم نہ کھایا کرو اور جو تم کو اس نے دیا ہو اس پر اترایا نہ کرو اور خدا کسی اترانے والے اور شیخی بگھارنے والے کو پسند نہیں کرتا۔

یعنی اگر اس حقیقت کو مان لیا جائے کہ ہمیں جس جس تکلیف کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے اس کا سامنا کرنا ہی تھا تو اس سے دل کو ایک طرح کی تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مال و دولت اور جاہ و حشمت کی فراوانیوں کے بارہ میں یہ سمجھ لے کہ یہ میری سعی و کوشش کا نتیجہ نہیں بلکہ اللہ کے فضل و بخشش کی رہین منت ہیں تو اس سے کبر و نخوت کے جذبات نہیں ابھر پاتے۔

علامہ شرعیات و تکونیات کے فرق کو خوب سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں قضاء و قدر کے بارے میں صحیح اور صحت مند موقف یہ ہے کہ جہاں تک گناہ و معصیت کا تعلق ہے اس کی ذمہ داریوں کو تو چاہیے کہ انسان خود قبول کرے اور اس کے لیے بخشش و عفو کا طالب ہو لیکن مصائب و آفات تکوینیہ کے متعلق یہ عقیدہ رکھے کہ ان کا وقوع پذیر ہونا بہر حال پہلے سے مقدر اور ضروری تھا۔

خیر الخلق الذین یصبرون علی المصائب و یستغفرون من المعائب (۱)

بہترین وہ لوگ ہیں جو مصائب پر صبر کرنے کے عادی ہیں اور معائب

۱۔ اقوم ما قیل فی المشیئۃ والحکمۃ والقضاء والقدر والتعلیل ۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ مطبعۃ المنار مصر، ۱۳۴۹، ص ۱۳۳

پر اللہ سے بخشش چاہتے ہیں۔
استدلال اس آیت سے ہے:

فاصبر ان وعد اللہ حق واستغفر لذنبک (مومن ۵۵)

تو صبر کرو بے شک اللہ کا وعدہ سچا ہے۔ اور اپنے گناہوں کی معافی مانگو۔

استدلال کس درجہ انوکھا، واضح اور صاف ہے۔ داد نہیں دی جا سکتی۔ قرآن کے مضامین پر عبور ہو تو ایسا ہو۔

فصل ہشتم

تصوّف اور اس کے مابعد الطبیعی مسائل

نقاطِ اختلاف

برخود غلط تصوّف کی بیخ کنی اور پیشہ ور صوفیوں کی تردید علاّمہ کے اصلاحی وتجدیدی نقشے کا اہم جز ہیں۔ ان کی زندگی کا واحد مشن یہ تھا کہ اسلام فکر وعمل کی جن بدعات کا شکار ہو گیا ہے، اور اس کے صاف ستھرے عقائد و تصورات میں آلائش اور بگاڑ کی جو صورتیں ابھر آئی ہیں ان کو دور کیا جائے اور بتایا جائے کہ اصلی و حقیقی اسلام کا ان مزخرفات سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ ان کی ساری عمر اسلام کے رخِ زیبا کو سنوارنے اور جلا بخشنے میں بسر ہوئی ہے۔ ان کی تگ و دَو، ان کی تحریر و تقریر، اور غور و تعمق کا موضوع ہمیشہ یہی رہا ہے کہ اس سرچشمۂ حیات کو کیونکر اس انداز سے پیش کیا جائے کہ پیاسی اور تشنہ روحیں پھر سے تسکین حاصل کر سکیں۔ اور یہ واقعہ ہے کہ جس اخلاص، جس زور اور بلند آہنگی کے ساتھ علاّمہ نے تجدید و اصلاح کے اس فریضہ کو انجام دیا اس کی مثال نہیں ملتی۔

اس سلسلہ میں ان کی یہ پختہ رائے ہے کہ اگر فکر و تدبر کی وسعتوں کو تاریخ کی دخل اندازیوں سے قطع نظر کر کے صرف کتاب اللہ اور سنت رسول کی فیض رسانیوں تک محدود رکھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ سلف نے حکمتِ قرآن اور نبوّت کے جمالِ جہاں آرا کو کس کس شکل و صورت میں اپنے شعور و عمل کے دامن میں جذب کیا ہے تو اس سے نہ صرف ہماری تمام دینی ضرورتوں کی بااحسن وجہ

تکمیل ہو جاتی ہے۔ بلکہ یہ حقیقت بھی نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ خود اسلام کیا ہے؟ اور اس کی تعلیمات و تصورات کی کیا صحیح صحیح تعبیر ممکن ہے۔

تصوّف کو علّامہ نے اسی ٹھیٹھ زاویۂ نظر سے دیکھا اور جانچا پرکھا ہے انھیں اس کے مابعد الطبیعی تصوّرات میں جو چیزیں شدت سے کھٹکتی ہیں، اور جنھیں یہ قطعی دوسروں سے مستعار اور اسلام کے سیاق میں انمل اور بے جوڑ خیال کرتے ہیں وہ حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ وحدت الوجود یا حلول کا غیر منطقی اور غیر اسلامی تصوّر۔

۲۔ ولایت کی نبوّت پر برتری اور تفوق، اور

۳۔ وحی کے مقابلہ میں کشف کو علم و ادراک کا یقینی ذریعہ قرار دینا۔

ان تینوں مسائل پر علّامہ نے بحث و تحقیق کے کن کن خوارق و خوارق کا ثبوت دیا ہے، آئندہ صفحات میں ہم انھیں سے تعرض کرنے والے ہیں۔

وحدت الوجود

وحدت الوجود پر اعتراضات کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وحدت الوجود کے اشکال پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

بات یہ ہے کہ کائنات کی کثرت و تنوع کے بارہ میں فلسفہ والٰہیات کا پہلا اور اہم سوال یہ ہے کہ یہ کیونکر معرضِ وجود میں آئی؟ مذہب کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالٰے نے اسے محض اپنی قدرت سے کتم عدم سے نکالا اور خلعتِ وجود بخشا ہے۔ یہ تصوّر تخلیق و آفرینش کے نظریہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ خالق اور کائنات کے مابین اچھا خاصا فاصلہ اور بعد ہے اور ان میں رشتہ و تعلق کی وہی نوعیت کارفرما ہے جو صانع اور مصنوع کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یعنی جس طرح کا تعلق میز، کرسی، گھڑی یا مشین اور ان چیزوں کے بنانے والے کے مابین ہے تعلق کا

وہی انداز حق تعالےٰ اور اس کی مصنوعات کے مابین واقع ہے۔ صناع کی فطرت، وجود اور خصوصیات اور ہیں اور مصنوع کی اور۔

دوسرا تصور یہ ہے کہ خالق و مخلوق میں جو فاصلہ ہے وہ تخلیق و ایجاد کا نہیں۔ بلکہ ظہور و تمثل کا ہے یعنی خود اللہ تعالےٰ نے جو وجود بحت ہے موجودات کی مختلف و بوقلموں شکلوں میں ظہور فرمایا ہے۔ دونوں کی فطرت ایک ہے۔ اصل وجود ایک ہے۔ فرق صرف تعیین اور نمود و اظہار کا ہے۔ اور یہ فرق ایک خاص شکل کا ہے۔ اگرچہ بہت بڑا ہے مگر اس سے خالق و مخلوق میں جو فاصلے ہیں بڑی حد تک سمٹاؤ اختیار کر لیتے ہیں۔ اس میں تجرید کا ایک مرحلہ ایسا بھی آتا ہے جہاں مخلوق و خالق کی تفریق کلیۃً مٹ جاتی ہے اور وجود تعینات و اشکال کے چکر سے رستگاری حاصل کر کے اس اصلی و اساسی سطح پر آرہتا ہے کہ جس کی جنبش و اظہار سے کائنات کی بوقلمونیاں ابھرتی اور جنم لیتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود ایک ہے اور اس میں کثرت و تنوع کی گہماگہمی عارضی ہے۔

اس نتیجہ تک چونکہ صوفیار اور حکمار استدلال و منطق کی جانی بوجھی راہوں سے نہیں پہنچے ہیں بلکہ اس سلسلہ میں ان کی رہنمائی ایک نوع کے روحانی تجربہ یا وجدان و (intuition) نے کی ہے اس لیے اس کو مختلف حضرات نے مختلف طریقوں سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض نے تو اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

ان اللہ لطف ذاتہا فسمہا حقا وکشفہا فسمّاہا خلقاً (۱)

اللہ تعالےٰ نے جب اپنی ذات کی تلطیف کی تو اسے حق کے نام سے پکارا۔

۱۔ ابحج النقلیہ والعقلیہ فیما نبا فی الاسلام من بدع الجہمیہ والصوفیہ۔ علامہ ابن تیمیہ، مطبع المنار، مصر، ص ۱

اور جب تکثیف کی تو اس کو "مخلوق" کے نام سے موسوم کیا۔

یہ حضرات تلطیف و تکثیف کے پردوں میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ کے دو پیکر ہیں۔ ایک لطیف جو وجود اور تمام انواعِ صفات سے منزہ صرف وجود اور وحدت محضہ ہے۔ دوسرا پیکر تکثیف کا ہے۔ جس سے یہ مراد ہے کہ اس وجود محض اور لطیف نے جب امتداد و انتساع اختیار کیا اور مخلوقات کی بوقلمونیوں میں ظاہر ہوا تو مخلوق کہلایا۔ گویا خالق و مخلوق میں فرق ذات وجوہر (essence) کا نہیں لطافت و کثافت کا ہے۔

شیخ نجم الدین بن اسرائیل نے اسی مضمون کو اس انداز میں بیان کیا ہے:

ان اللہ ظھر فی الاشیاء حقیقتاً واحتجب بھا مجازاً فمن کان من اھل الحق والجمع شھدھا مظاھراً ومجالی ومن کان من اھل المجاز والفرق شھدھا ستوراً وحجباً[1]

اللہ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور حجاب مجازی۔ سو اہل حق وجمع تو اس حقیقت کو مظاہر و تجلیات کی صورت میں دیکھتے ہیں۔ اور جن کی رسائی صرف مجاز و امتیاز تک ہی ہو پاتی ہے۔ وہ حقیقت کا مشاہدہ پردہ و حجاب کی شکل میں کرتے ہیں۔

یہ صاحب اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا چاہتے ہیں کہ کائنات کے تمام تعینات میں اسی کے وجود باجود کی تجلیات ہیں۔ اور اسی کے وجود سے ان میں نمود، بقا، اور رنگ و نگہت کی رنگینیاں ہیں، اور حسن وجمال کی رعنائیاں ہیں۔ یہی وجود مقوم ہے۔ اصل ہے اور بنیاد ہے۔ اور تعینات یا اشکال و صور کا اختلاف محض مجازی ہے۔

اب جن لوگوں کو اللہ تعالےٰ نے حق کو پالینے کی صلاحیتیں بخشی ہیں، اور جو اس

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱

اس لائق ہیں کہ تعینات اور اس حقیقت کو جو ان کو سطح وجود پر ابھارنے والی اور کثرت و تعدد بخشنے والی ہے بیک وقت اور باہم اقتران پذیر دیکھ سکیں، وہ تو یہی محسوس کریں گے کہ یہ تمام تعینات ایک ہی شمع فروزاں کی تجلیات گوناگوں ہیں۔ لیکن جو مجازات سے آگے بڑھ کر حقائق تک پہنچنے کے عادی نہیں۔ اور جن کو فرق و امتیاز کے پردوں کو ہٹا کر مشاہدۂ حق کی براہِ راست توفیق ارزانی نہیں ہوئی وہ پردہ و حجاب، اور مجاز و تعین کے حصار ہی میں گرفتار رہیں گے۔ انھیں جذبات کو ایک صاحب نے لباسِ شعر میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے:

اقبل ارضا سار فیھا جمالھا
فکیف بدار دار فیھا جمالھا

میں جب اس زمین کو فرطِ شوق سے بوسہ دیتا ہوں جس میں محبوب کے اونٹ (جمال) مصروف سیر رہے تو اس گھر (یعنی کائنات)، کے بارے میں میرے جذبات کا کیا عالم ہوگا جس کے ایک ایک گوشہ میں اس کا حسن و جمال رچا اور بسا ہوا ہے۔[1]

ابن عربی کی تعبیر

ابن عربی نے ابونواس کے اس لاجواب شعر کو وحدت الوجود سے متعلق ذوق و وجدان کی سرمستیوں کا ترجمان سمجھا ہے۔

رق الزجاج و رقت الخمر — و تشاکلا فتشابھا الامر
فکانما خمر ولا قدح — و کانما قدح ولا خمر

پیمانہ نے حد درجہ لطافت اختیار کر لی ہے۔ اور شراب کی خوش گواریوں نے بھی لطافت کے اسی معیار کو حاصل کر لیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں باہم

۱۔ الحج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱

مل جل گئے ہیں۔ اور بات میں التباس پیدا ہوگیا ہے۔ کبھی تو محسوس ہوتا ہے کہ صرف شراب کی رنگینیاں ہی جلوہ گر ہیں اور قدح و پیمانہ کی منت پذیریاں درمیان میں حائل نہیں۔ اور کبھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ دراصل شیشہ و پیمانہ کی شوخیاں ہیں جو نظروں کو خیرہ کر رہی ہیں۔ اور انھیں پر شراب کا دھوکہ ہو رہا ہے۔ (۱)

واقعہ یہ ہے کہ پیمانہ و شیشہ کی صفائی اور شراب کی لطافت و برّاقی سے متعلق اس سے بہتر شعر دنیا کی کسی زبان میں پایا نہیں جاتا۔ مزید برآں لطافت و برّاقی نے شیشہ و شراب میں جس ہم رنگی اور تشابہ کو ابھار دیا ہے اس کے اظہار کا بھی اس سے زیادہ کامیاب انداز نہیں ہو سکتا۔ اور ابن عربی کے ذوق ادب و معرفت نے اس کو جو اپنے مقصد کے لیے چنا تو صرف اسی وجہ سے کہ اس سے زیادہ خوبی کے ساتھ اس نسبت و تعلق کو واضح نہیں کیا جا سکتا جو حق تعالیٰ کی تجلیات اور پیمانہ وجود کی شوخیوں کے مابین وقوع پذیر ہے۔ اسی حقیقت کو انھوں نے نثر کے ایک مختصر جملہ میں یوں ادا کیا ہے:

لیس صورۃ العالم مظاہرۃ خلقہ، وباطنہ حقہ (۲)

اس عالم کی صورت سے دھوکہ ہوتا ہے۔ اس کا ظاہر تو بلاشبہ مخلوق ہے۔ مگر اس کے باطن میں خود حق تعالےٰ جلوہ فرما ہے۔

حلّاج کا نعرۂ مستانہ

حلّاج نے اسی نعرہ مستانہ کو زیادہ کھل کر بلند کیا:

سبحان من اظہر ناسوتہ سر سنا لاھوتہ الثاقب

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱

۲۔ ایضاً

ثم بداء مستترا ظاهرا   فی صورۃ الآکل الشارب

اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے
لاہوت درخشاں کے راز کو نمایاں کیا۔ پھر پنہاں و پیدا کی صورت میں
جلوہ گر ہوا۔ اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا۔[1]

انسان اور خدائے تعالے میں فرق و امتیاز کی جو نوعیت ہے اس کو حلاج "انیت" یا واقعیت سے تعبیر کرتے ہیں اور اللہ تعالے سے دست بہ دعا ہیں کہ 'انیت' کے اس حجاب کو بھی ہٹا دیا جائے۔

بینی وبینک انی تزاحمنی   فارفع بحقک انی من البین

میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار تجھے
تیری ہی ذات کا واسطہ، جدائی اور بُعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔[2]

ان اشعار سے رمز و استعارہ اور شعر و سخن کی زبان میں وحدت الوجود کے نظریہ کی جو وضاحت ہوتی ہے وہ صاف اور سمجھ میں آنے والی ہے۔ یہ لوگ تخلیق و ابداع کے قائل نہیں اور اس سے یہ مراد نہیں لیتے کہ اللہ تعالے مخلوق سے الگ تھلگ یا وراء الوراء ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ یہ ایک اندازِ اظہار سے تعبیر ہے۔ اس لیے ظہور و جلوہ گری نے اس عالم رنگ و بو میں رنگارنگی اور کثرت کو جنم دیا ہے اور یہی اس کی اصل اور اساس ہے۔ تعینات سب کے سب عارضی و فانی ہیں۔ اور ان کی تہہ میں صرف وجود بحت کی فرمانروائی ہے جو قدیم و ازلی ہے۔

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲

۲۔ ایضاً

خالق و مخلوق میں تعلق و ربط کی نوعیتیں اور علاّمہ کے اعتراضات

مخلوقات اور اصل وجود میں تعلق کی کیا صورت ہے، علاّمہ ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں مندرجۂ ذیل چار مدرسہ ہائے فکر کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۱۔ ابن عربی تو اس بات کا قائل ہے کہ وجود و ثبوت میں فرق ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اعیان یعنی صور و اشکال جو علم الٰہی میں پہلے سے متعین ہیں، علم الٰہی کی سطح پر ثابت تو ہیں لیکن موجود نہیں۔ اور وجود سے اس وقت دوچار ہوتے ہیں جب یہ ثبوت کے علمی و ذہنی حدود سے نکل کر وجود و خلق کی محسوس وادیوں میں قدم دھریں۔ اور تجدد و حدوث سے دوچار ہوں۔

اعیان ثابتہ کا تعلق اللہ تعالیٰ سے کس نوعیت کا ہے۔ اس کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ اس درجہ استواری و محکمی لیے ہوئے ہیں اور اس درجہ مستقل بالذات اور ثبوت و تحقق کے اعتبار سے مستغنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے بھی بے نیاز ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ الٹے اللہ تعالیٰ اپنی جلوہ گری کے لیے ان کا محتاج ہے۔ ہاں ان کو ان معنوں میں البتہ محتاج گردانا جاسکتا ہے کہ حصول وجود میں یہ بہرحال اللہ تعالیٰ کے منت پذیر ہیں۔ ان کا وجود عین اللہ کا وجود ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا وجود عین ان کے وجود سے عبارت ہے۔

علاّمہ کے نقطۂ نظر سے یہ مدرسۂ فکر دو مفروضوں پر مبنی ہے۔

ا۔ یہ کہ معدومات کا بھی وجود ہے۔

ب۔ اور یہ کہ خالق و مخلوق میں کوئی حقیقی فرق کارفرما نہیں۔

ان دونوں مفروضوں پر نقد و احتساب کی تفصیلات آگے آئیں گی۔

۲۔ قونوی اور ان کے ہم نواؤں کا کہنا ہے کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تعیین کا ہے۔ وجود مطلق خدائے تعالیٰ ہے۔ اور یہی وجود جب تعیین اور

تقید کو قبول کر لیتا ہے، تو مخلوق ہو جاتا ہے۔

۳۔ کچھ لوگ اللہ تعالےٰ اور مخلوق میں جو فرق ہے اس کو مادّہ وصورت کے اختلاف سے تعبیر کرتے ہیں۔

۴۔ ایک گروہ اس فرق کو تلطیف و تکثیف کا فرق ٹھہراتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک ہی ذات جب سمٹ کر مرتبۂ لطافت کے فرازِ اعلیٰ پر فائز ہوتی ہے تو خدا کہلاتی ہے۔ اور جب پھیل کر کثیف ہوتی ہے تو اس پر مخلوق کا اطلاق ہوتا ہے[1]۔

جیسا کہ ہم چکے ہیں پیرایۂ بیان کے اختلاف کے ساتھ ان سب میں جو چیز مشترک ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالےٰ اور مخلوق میں فرق واختلاف کے جو حدود ہیں ان کو ذات، جوہر، اور اصل وجود سے متعلق نہیں سمجھتے۔ بلکہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اختلاف کے یہ حدود کچھ اس طرح کے ہیں جس طرح دریا مثلاً اپنی سطح پر موج و حباب کو ابھار دے۔ اور یا ایک درخت شاخوں، پتوں اور پھولوں میں تقسیم پذیر ہو جائے۔ یا ایک انسان کردار و ذہن اور شکل و صورت کی مختلف سطحوں میں جلوہ گر ہو۔

اس نظر سے دیکھیے گا تو واقعی موج و حباب کی بوقلمونیوں کے باوجود دریا ایک ہی رہے گا۔ اور برگ و بار کے تنوع کے باوصف "حقیقتِ شجریہ" میں کوئی اختلاف رونما نہیں ہو گا۔ ٹھیک اسی طرح کردار و ذہن اور شکل و صورت کے اعتبار سے عالمِ انسانیت کروڑوں افراد کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے تاہم انسانیت سب میں یکساں جھلکتی نظر آئے گی۔ زیادہ متعین اصطلاح میں یوں کہنا چاہیے کہ حق تعالےٰ نے ان تمام مظاہرِ وجود میں خود ہی جلوہ گری فرمائی ہے۔ اور خود ہی ایک ایک مظہر و تجلی کو نسبتِ اختصاص

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱ و ۸

سے نوازا بھی ہے۔

تعبیرات کے اس خواب پریشان میں کیا کیا الجھاؤ پنہاں ہیں اور کون کون مغالطے فکر و استدلال کے شفاف و پاکیزہ سوتوں کو گدلا کرنے والے ہیں، علامہ ابن تیمیہ کی نگاہ تیز نے ان سب کو بھانپ لینے میں بڑی ذہانت کا ثبوت دیا ہے۔

تجلی اور مظاہر الفاظ کا گورکھ دھندا ہیں

تجلی و مظاہر کے بارہ میں ان کا اعتراض یہ ہے کہ یہ محض الفاظ کا گورکھ دھندا ہے۔ دوٹوک سوال اس سلسلہ میں یہ ابھرتا ہے کہ مظاہر اور ظاہر میں نسبتِ تغائر ہے یا نہیں؟ اگر دونوں باہم متغائر ہیں تو کثرت و تعدد ثابت ہوا۔ اور وحدتِ وجود کا تصور غلط ثابت ہوا۔ اور اگر ان دونوں میں نسبت تغائر نہیں ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ تجلی کا مفہوم متعین نہ ہو سکا۔ اور مظاہر و ظاہر کی دو خانوں میں تقسیم باطل ٹھہری۔

فان قالوا المظاهر غیر الظاهر لزم تعدد وبطلت الوحدة وان قالوا المظاهر هی الظاهر لم یکن قد ظهر شیء فی شیء ولا تجلی شیء فی شیء (۱)

اگر یہ کہیں کہ مظاہر غیر ظاہر ہیں تو اس سے تعدد لازم آتا ہے اور وحدت باطل ٹھہرتی ہے۔ اور اگر کہیں کہ مظاہر عین ظاہر ہیں تو یہ مطلب ہوا کہ نہ تو کوئی شئے کسی شئے میں ظاہر ہوئی ہے، اور نہ کوئی حقیقت کسی دوسری حقیقت میں جلوہ گر ہی ہوئی ہے۔

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۵

علامہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تجلی کی اصطلاح مجمل ہے۔ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ تجلی عارضی اور حادث ہے، متجدد اور تغیر پذیر ہے تو پھر بتایا جائے کہ فطرت واصل کے اس تغائر کے باوجود اس میں اور جلوہ گہ ذات میں قدرِ مشترک کیا چیز رہی؟ آیا صرف وجود جو تجلی اور جلوہ فگن ذات میں اگر پایا جاتا ہے تو بالاشتراک۔ دریافت طلب حقیقت یہ ہے کہ تجلی الٰہی نے اس موجودِ متعین میں تغیر کے کن ایسے مظاہر کو ابھارا جن میں الوہیت کا انعکاس تسلیم کیا جائے۔ انسان اور اس کے کروڑوں افراد کو کوئی قدرِ مشترک گھیرے ہوئے ہے یا نہیں یا یہ کہ کلیات وجود خارجی سے بہرہ مند ہیں یا نہیں! اس پر بحث ابن عربی کے ضمن میں آئے گی۔ سرِ دست اس تلمیح پر غور کریجیے، کہ کائنات کے جملہ تعینات سطحِ وجود پر بمنزلہ حباب و موج کے ہیں۔ جن میں تغیر کے باوجود دریا کی فطرت رواں دواں اور جاری و ساری ہے۔ شاعرِ وحدت الوجود تلمسانی کا شعر اسی دلیل کا غماز ہے:

البحر لا شك عندی فی توحده
وان تعدد بالامواج والزبد
فلا يغرك ما شاهدت من صور
فالواحد الرب ساری العين فی العدد

سمندر کی وحدت میں میرے نزدیک کوئی شبہ نہیں۔ اگرچہ امواج اور جھاگ نے اس میں تعدد پیدا کر دیا ہے۔ تمھیں صور کا یہ مشاہدہ دھوکے میں نہ ڈال دے۔ اس تعدد کی تہ میں بہرحال ایک ہی رب جاری و ساری ہے۔

اس تلمیح پر علامہ کے دو چبھتے ہوئے اعتراض ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دریا اور اس کی موجوں میں تعلق کی وہی نوعیت ہے جو کل اور جز میں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وحدت الوجود کا تصور یہ نہیں چاہتا کہ اللہ تعالٰی کی ذاتِ گرامی کو ابعاض اور حصص میں تقسیم کر کے رکھ دیا جائے۔ دوسرا اعتراض زیادہ گہرا،

زیادہ وزنی اور زیادہ فلسفیانہ ہے۔ اس کی تفصیل تو آگے آئے گی یہاں بالاجمال یوں سمجھ لیجیے کہ وحدت الوجود کے حامی اس حقیقت کو نہیں سمجھ پائے کہ ہر ہر مقید اپنی خصوصیاتِ وجود میں اس درجہ منفرد ہے کہ اس کے افراد کے مابین کوئی حقیقت کلیہ یا ماہیت مشترکہ پائی ہی نہیں جاتی۔ یہ محض ذہن انسانی کی کرشمہ سازی ہے کہ وہ موج و حباب میں خواہ مخواہ ایک مطلق دریا کا تصور قائم کر لیتا ہے ورنہ یہاں کا ہر تعین، اور اس عالم رنگ و بو کا ہر تقید اپنے ممیزات اور خصوصیات کا تنہا حامل ہے۔"

اس وضاحت سے قونوی کے تصور وجود کی بھی تردید ہو جاتی ہے۔ جو یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تقید کا ہے۔ علامہ اس پر یہ چٹکی لیتے ہیں کہ یہ صحیح ہے مگر خود اس اطلاق کا وجود ذہنی ہے۔ قونوی دراصل وجود و ماہیت کے اسی گھپلے کا شکار ہیں جس میں ابن عربی اور ان کے ہم نوا مبتلا ہیں۔

حلاج کے شعر کا حکیمانہ تجزیہ

حلاج کے اس شعر کا علامہ نے جو حکیمانہ تجزیہ کیا ہے وہ قابلِ صد داد ہے:

بینی و بینک انی تزاحمنی فارفع بحقك انی من البین

میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار! تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ جدائی اور بُعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔

علامہ کہتے ہیں

فان هذا الكلام يفسر بمعانی ثلاثة يقوله الملحد ويقوله الزنديق ويقوله

۱۔ حقیقۃ مذہب الاتحادیین، علامہ ابن تیمیہ، مطبعہ المنار مصر، ص ۹،

الصدیق"۔

اس کلام کی تین تفسیریں ممکن ہیں۔ ایک کی رو سے اس کا قائل صرف ملحد ہی ہو سکتا ہے۔ دوسری کی رو سے صرف زندیق ہی کے منہ سے اس قسم کے کلمات نکل سکتے ہیں۔ اور تیسری تفسیر ایسی ہے۔ جس کی رو سے صرف وہی یہ بات کہہ سکتا ہے جو مرتبہ صدیقیت پر فائز ہو۔

پہلی تفسیر کے معنی یہ ہیں کہ حلاج اپنی 'انیت' کا ارتفاع اس بنا پر چاہتا ہے کہ اس کا وجود، وجودِ حق کی تجرید کو پا سکے۔ اور یہ نہ کہا جا سکے کہ اس میں اور حق سبحانہٗ میں فرق و امتیاز کی دیواریں استادہ ہیں۔ اسی پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض نے اس کے بارہ میں کہا کہ

انہٗ نصف رجلٍ (۲)

وہ نصف انسان تھا

کیونکہ اس کی انیت کا ارتفاع تو کیا ہوتا صورت کے حجاب کو البتہ ہٹا دیا گیا (یعنی اسے مار ڈالا گیا)۔

دوسری تفسیر ایک خاص کیفیتِ جذب سے تعلق رکھنے والی ہے۔ جس سے اکثر سالکینِ تصوف دوچار ہوتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی 'انیت' اور احساسِ ذات کو اس درجہ اپنے محبوب میں گم کر دے کہ اپنے وجود تک کا احساس نہ رہے۔ یہ مقام صوفیاء کی زبان میں 'اصطلاح' کہلاتا ہے۔ جذب و سلوک کے اس مرحلہ میں انسان محبوب میں اس درجہ مستغرق ہوتا ہے کہ آداب و رسومِ محبت سے بھی واسطہ نہیں رہتا۔ اور اس طرح 'معبود' مرکزِ فکر و نظر بن جاتا ہے کہ عبادت و بندگی کا تصور بھی قائم نہیں رہتا اور یوں مذکور قلب و ذہن پر چھایا رہتا ہے

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۰

۲۔ ایضاً

کہ ذکر تک کا ہوش نہیں رہتا۔

کچھ لوگ اسے سلوک کی انتہار قرار دیتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں۔ یہ کھلا ہوا زندقہ ہے۔ شاعری سے قطع نظر اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نہ صرف مشہوداتِ عالم سے بے نیاز ہو گیا بلکہ مشہوداتِ شرع سے بھی مستغنی ہے۔ یعنی یہ محرومی کے اس نقطہ عروج پر پہنچ گیا ہے جہاں کوئی شخص دنیا و عقبیٰ کی دوگونہ خوبیوں سے دستکش ہو جاتا ہے۔ ہاں یہ کیفیت اگر عمداً طاری نہیں ہوئی بلکہ مجاہدہ وریاضت کی شدتوں سے طاری ہوئی ہے تو ایسے سالک کو عند اللہ اور عند الناس معذور سمجھا جا سکتا ہے۔"[1]

رفع انیت کے تیسرے معنی یہ ہیں کہ سالک اپنے ادنیٰ جذبات سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی عبادت و ذکر کی سرشاریوں میں اس درجہ کھو جائے کہ ماسوا کے لیے اس کے دل میں ادنےٰ گنجائش باقی نہ رہے اور اس کی محبت، اس کی خشیت، اور اس پر توکل و اعتماد کے جذبات اس درجہ استیلار اختیار کرلیں کہ دنیا کی کوئی دوسری شئ اس سلسلہ میں ان کی مزاحم نہ ہو سکے۔ فنار و تحقیق توحید کا یہ وہ مقام بلند ہے کہ جس پر انبیاء علیہم السلام اور صدیقین ہی فائز ہو سکتے ہیں۔"[2] اس لیے کہ اس میں فنا کے عمدہ اور صحت مند پہلو بھی ہیں اور شہود کے اجتماعی و دینی پہلو بھی۔ فنا تو اس لحاظ سے کہ سالک ماسوی اللہ سے اپنے تمام تعلقات کو منقطع کر لیتا ہے اور اطاعت و محبت کے دواعی کو صرف اللہ تعالیٰ کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ اور شہود اس لحاظ سے کہ وہ ماسویٰ کی اس نفی کے ساتھ ان فرائض اور واجبات سے بے نیاز نہیں ہو پاتا، جن کو شرائع اور مذاہب نے انسان کی روحانی تربیت کے لیے واجب العمل اور ضروری ٹھہرایا ہے۔

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۰

۲۔ ایضاً

علامہ کے نقطۂ نظر سے حلاج کی طرف کچھ اشعار غیر مستند طور پر بھی منسوب ہیں۔ مثلاً ان بیتوں میں صراحۃً حلول کی تلقین پائی جاتی ہے۔ جس کا حلاج قائل نہیں تھا۔

سبحان من اظہر ناسوتہٗ   سر سنا لاھوتہ الثاقب
حتی بدا فی خلقہ ظاہراً   فی صورۃ الآکل والشارب

اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوتِ درخشاں کے راز نمایاں کیے۔ پھر نہاں و پیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا۔ اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا۔"[1]

نظریۂ تلطیف و تکثیف سے متعلق علامہ کا رد عمل قطعی منطقیانہ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر لطیف و کثیف دو الگ الگ حقائق کا نام ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ نقطۂ لطافت اور مخلوق نقطۂ کثافت میں تمیز و فرق کی جو کیفیت ہے وہ واقعی اور معروضی ہے۔ اس صورت میں خالق، خالق ہی رہے گا اور مخلوق، مخلوق یعنی نہ ان کی لطافتِ ذات، کثافت کی بوقلمونیوں سے ملوث ہوگی اور نہ کثافت کی آسودگیاں لطافت کے اس فراز پر پہنچیں گی جہاں عالمِ خلق نکھر کر تجرید و تنزیہ کے پیکر لطیف کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ دو الگ الگ حقائق نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تلطیف و تکثیف کا عملیہ سرے سے معرضِ ظہور میں آیا ہی نہیں۔[2]

بعینہٖ اسی نوع کا جواب علامہ نے شیخ نجم الدین کے تصوّر حقیقت و

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۹۔ حلاج کے بارے میں یہ حسن ظن صحیح نہیں۔ ان کی کتاب "الطواسین" میں حلول کے بارہ میں واضح تصریحات پائی جاتی ہیں۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۵

مجاز کا دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب اس نوع کے جملوں کو اظہار مدعا کے لیے
آپ حضرات استعمال کرتے ہیں

ظھر فیھا حقیقۃً واحتجب عنھا مجازا (۱)

کہ اللہ تعالیٰ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور خفا مجازی ہے۔

تو اس کا آپ کے خیال میں کیا مطلب ہوتا ہے۔ اگر حقیقت ظاہر اور مظاہر ایک ہی شئے کے دو نام نہیں ہیں، تو فرق وتمیز کے حدود واضح ہوئے۔ اور خالق و مخلوق میں کوئی شئے بھی بطور قدر مشترک کے نہ رہی۔ اور اگر صورتِ حال یہ ہے کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو پرتو ہیں اور ایک ہی مسمّٰی کے دو نام ہیں تو ظہور و حجاب کی اصطلاح کے کیا معنی ہوں گے۔ اور دونوں کے اطلاقات مختلفہ کو بیک وقت کیونکر حق بجانب ثابت کیا جا سکے گا۔

مسئلہ وحدت الوجود کے بارے میں یہاں تک بحث و نظر کا انداز غیر مرتب تھا۔ مقصد یہ تھا کہ قارئین کرام اس موضوع سے متعلق موافق و مخالف آراء کی ایک جھلک دیکھ لیں اور معلوم کر لیں کہ صوفیاء نے اس کی وضاحت و تشریح کے سلسلہ میں کیا کیا پیرایۂ بیان اختیار کیا ہے اور فلسفہ و کلام کے اس اہم مسئلہ کو سلجھانے کے لیے تلمیح و استعارہ کے کس کس طریق اور اسلوب کو آزمایا ہے۔ خود علامہ ابن تیمیہ نے بھی ان اقوال یا اشعار کو اس سے زیادہ درخور اعتناء قرار نہیں دیا کہ تردید میں ایک آدھ جملہ پر اکتفا کیا۔

علّامہ کے اصل حریف

علّامہ کے اصل حریف ابن عربی اور ان کے افکار ہیں۔ یہ صوفی اپنی فکری صلاحیتوں کے اعتبار سے بے نظیر شخصیت کا مالک ہے۔ اس کے اندازِ بیان

۱- الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۹۔

جو روانی اور بہاؤ ہے۔ جو سلاست اور تسلسل ہے، اور جس طرح کی عذوبت وشیرینی اور خیال آفرینی اس کی تحریروں سے ٹپکتی ہے وہ بہت کم مصنفین کے حصہ میں آئی ہے۔ اس کے آثار قلم میں گہرائی بھی ہے، اپج بھی ہے اور جدت طرازی بھی! اس پر مستزاد وہ جوش اور والہانہ کیفیت بھی ہے جو کسی انشا پرداز میں تاثیر وسحر کے معجزات کو ابھار دینے کا سبب ہوتی ہے۔

وحدت الوجود اس شخص کا خاص موضوع ہے۔ جس میں اس نے فکر و نظر کی تمام تر خوبیوں کو سمو دینے کی انتہائی کوشش کی ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر جب بھی یہ قلم اٹھاتا ہے اس طرح اس میں ڈوب کر، اس درجہ قادر الکلامی کے ساتھ کہ فصاحت وبلاغت اس کی بلائیں لیتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ یہ جس بے تکلفی اور روا روی میں نثر میں فلسفہ والٰہیات کی مشکل ترین گتھیوں کو سلجھاتا ہے، ٹھیک اسی انداز اور اسی شگفتگی کے ساتھ نظم وشعر کے کمالات کا بھی اظہار کرتا ہے۔ یہ اس طرح بے تکان صفحوں پر صفحے لکھتا چلا جاتا ہے جس طرح کوئی تیز رفتار کشتی بغیر کسی رکاوٹ اور مزاحمت کے سطح آب پر رواں دواں ہو۔

صوفیاء کے حلقہ میں یہ پہلا اور آخری شخص ہے جس نے 'وحدت الوجود' پر ایک نصب العینی عقیدہ اور فلسفہ کی حیثیت سے مرتب گفتگو کی ہے۔ اور اس سلسلہ میں ہر ہر فن سے استفادہ کیا ہے۔ ادب سے۔ زبان سے۔ قرآن سے۔ فقہ سے اور معقولات سے اس نے ایسے ایسے دلائل وشواہد تلاش کیے ہیں۔ جنھیں دیکھ کر اس کی غیر معمولی نکتہ آفرینیوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

لیکن یہ بھی یاد رہے کہ اس میں ان خوبیوں کے پہلو بہ پہلو فکر واستدلال کا ایک عظیم نقص بھی پایا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ یہ جب آیات یا احادیث یا بسا اوقات فقہ وادب سے استدلال کرتا ہے تو اس طرح نہیں جس طرح

ایک مفسر، محدث یا ادیب کو استدلال کرنا چاہیے۔ اس کے انداز میں استواری کے بجائے ایک طرح کی غرابت اور تشریح و وضاحت کے جانے بوجھے پیمانوں سے انحراف پایا جاتا ہے۔ اور بعض دفعہ تو یہ اپنی تائید میں اتنی دور کی کوڑی لاتا ہے جس پر داد تو کیا دی جائے الٹے حیرت و استعجاب کے دواعی کو تحریک ہوتی ہے۔ ہمارا موضوع چونکہ نقلیات نہیں اس لیے اس مرحلہ پر ہم ان کے ان الٹے سیدھے اور عجیب و غریب دلائل سے تعرض نہیں کریں گے جن کا تعلق کتاب اللہ یا احادیث سے ہے اور جن کے دائرے کہیں کہیں تحریف سے ملے ہوئے ہیں۔ ہم صرف ان عقلی و فکری بنیادوں کو فکر و نظر کا محور ٹھہرائیں گے جن پر وحدت الوجود کے پرشکوہ تصور کی تعمیر ہوئی ہے اور جس نے اسلامی ادب کو حد درجہ متاثر کیا ہے۔

فصوص الحکم اور فتوحات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ ان کے نظریات کی بنیاد دو متعین مفروضوں پر ہے۔ اعیان ثابتہ پر اور وجودِ مطلق پر۔

اعیانِ ثابتہ

اعیانِ ثابتہ سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ کائنات اپنے تمام تعینات کے ساتھ پہلے سے علمِ ازل میں موجود تھی۔ یعنی وہ تمام جزئیات، وہ حقائق، اور وہ تمام اشیاء جن کو سطحِ وجود پر ایک نہ ایک دن ابھرنا تھا اور اس عالم رنگ و بو میں گل بوٹوں کی شکل میں جلوہ گر ہونا تھا، پہلے سے مکمل شکل میں اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم کی بدولت ثابت و متحقق تھیں۔

اعیانِ ثابتہ کے بارہ میں اتنی سی وضاحت شاید کافی نہ ہو۔ ابن عربی کے نقطۂ نظر سے ان کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں۔ کہ یہ اللہ تعالیٰ کے علم و ادراک کی وسعتوں کے حامل ہیں۔ اور

کائنات میں ماضی بعید کے دھندلکوں سے لے کر اقصائے مستقبل تک کے واقعات و حوادث کا ٹھیک ٹھیک مرقع ہیں۔ بلکہ ان کی حیثیت ایسے اٹل حقائق اور صور کونیہ کی ہے کہ اگر اللہ تعالےٰ چاہے بھی تو ان میں کوئی ردو بدل نہ کر سکے۔ یہ جس نہج اور جن تفصیلات کے ساتھ پہلے سے علم الٰہی میں مقدر ہیں، اسی نہج اور تفصیل کے ساتھ انھیں معرض ظہور میں آنا ہے۔ اس لیے نہیں کہ علم الٰہی کا یہ تقاضا ہے بلکہ اس لیے کہ ان صور و اعیان کا یہ تقاضا ہے۔

وجود مطلق کے معنی یہ ہیں کہ یہ اعیانِ ثابتہ جو مرتبۂ علم و تحقیق میں اپنا ممیز وجود رکھتے ہیں کائنات خارجی میں ظہور پذیر ہونے کے لیے بہر حالی اس وجودِ مطلق کے فیضان کے منت پذیر ہیں۔ جو ان پر اپنے ہی وجود یا جود کی خلعت اوڑھا دیتا ہے۔ اور اس طرح یہ اعیان اور مقدرات علم و ثبوت کے حیز سے نکل کر وجود خارجی کے حیز میں داخل ہو جاتے ہیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ وجود خارجی محض ایک لباس کی حیثیت رکھتا ہے۔ جو محض شئے زائد ہے۔ اس سے قطع نظر کریجے تو اس کے اندر جو اصلی حقیقت وجود جلوہ گر ہے اس میں اور وجود مطلق میں کوئی فرق نہیں۔ فرق صرف تقید اور تعین کا ہے۔ فطرت اور حقیقت کا نہیں۔

یعنی اس ساری کائنات میں ایک ہی وجود، ایک ہی حقیقت اور ایک ہی ماہیت و عنصر جاری و ساری ہے۔ اور انسان و حیوان اور شجر و حجر کے تعینات یکسر اعتباری ہیں۔

اعیانِ ثابتہ پر علامہ کے اعتراضات

کیا معدومات وجود سے بہرہ ور ہیں؟

علامہ کے اعتراضات کو جو اس تصور و فلسفہ پر وارد ہوتے ہیں دو مستقل

عنوانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ جس کا تعلق اعیانِ ثابتہ کی منطقی و کونی حیثیت سے ہے اور دوسرے وہ جس میں وجودِ مطلق کو فکر و نظر کا ہدف ٹھہرایا گیا ہے۔

اعیانِ ثابتہ کے تصور پر علامہ کے دو بنیادی اعتراض ہیں:

۱۔ یہ محض معدومات ہیں جنھیں خواہ مخواہ موجود و متحقق سمجھ لیا گیا ہے۔

۲۔ ان کی حیثیت تخلیقی عنصر یا فعال مبداء کی نہیں۔ بلکہ محض ادراک ہیئیں کی ہے۔

ابن عربی جنھیں اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں ان کی حیثیت منطقی طور پر ایسے مدرکات کی ہے جنھوں نے عالم خارجی کی بو نہیں سونگھی ہے۔ جن میں وجود کی خصوصیات نہیں ابھری ہیں۔ اور جو ابھی صرف علم و ادراک کی چار دیواری ہی میں محصور ہیں۔ یعنی ان پر تخلیق و ابداع کے آفتاب جہاں تاب نے ہستی اور بقا کی زریں کرنیں نہیں ڈالی ہیں۔ اس صورت میں انھیں ثابت موجود کہنا محض تحکم ہے۔ مذہب اور خالص عقلی نقطۂ نظر سے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شئے موجود ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ایک شئ عالم خارج میں پائی جاتی ہے اور اس عالم رنگ و بو میں اپنی خصوصیات اور ممیزات کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا "اعیان ثابتہ" کا وجود اسی نوعیت کا حامل ہے۔ ظاہر ہے کہ نہیں! شرعاً اور عرفاً ایسے تصورات پر نہ تو وجود کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے تصورات پر کوئی حکم ہی لگایا جا سکتا ہے۔ علامہ کا یہ اعتراض بہت وزنی ہے۔

کونی اور وجودیاتی (ontological) نقطۂ نظر سے 'معدومات' وجود نہیں رکھتے۔ وجود کا اطلاق ان اشیار پر ہوتا ہے جو محسوس ہیں۔ جن میں تعلیل و تسبیب (causation) کا ہمہ گیر قانون نافذ ہے۔ یا جو متعین خارجی خصوصیات و ممیزات سے متصف ہیں۔ اور عدم کے معنی محض ان اشیار کی نفی کے ہیں۔ اب اگر ہم معدوم کو بھی ازراہ تفلسف وجود کے کسی نہ کسی مرتبہ پر

فائز قرار دیتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کھلے ہوئے تناقض (contra
diction) کے شکار ہیں۔ اور ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ کوئی شے کب اور کن حالات
میں موجود یا معدوم ہوتی ہے۔ وجود و عدم کی حیثیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے
اس مثال پر غور کیجیے۔ فرض کیجیے۔ ہم کہتے ہیں کہ چولھے میں آگ روشن ہے۔ تو اس
کے معنی یہ ہوں گے کہ چولھے میں ایک ایسی شے پائی جاتی ہے۔ جس میں جلانے، تپانے
اور کھانا پکانے کی پوری پوری خصوصیات پائی جاتی ہیں جو گرم ہے، تپش و
ضوء سے بہرہ مند ہے اور ایک خاص درجۂ حرارت کی حامل ہے۔ اور جب
کہتے ہیں کہ چولھے میں آگ نہیں ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ
اس نوع کی کوئی چیز چولھے میں پائی نہیں جاتی۔ جس پر آگ کا اطلاق ہو سکے۔
ٹھیک اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ شراب شیشہ و مینا کی زینت ہے تو
اس سے مراد ایک مشروب کا شیشہ و مینا میں فی الواقع ہونا ہے۔ جو عقل و
خرد کے خرمن پر بجلی بن کر گر سکے۔ جو جسم کی رگ و پے میں سرایت کر سکے۔
اور شرع و اخلاق کے نقطۂ نظر سے جس کے استعمال پر حرمت و امتناع
کا حکم لگایا جا سکے۔ لیکن جب ہم کہیں گے کہ شیشہ و مینا یا خُم میں شراب
نہیں ہے تو اس کے معنی بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتے کہ ایسی کوئی شئے
ان ظروف میں پائی نہیں جاتی۔ جس کو شراب و بادہ سے تعبیر کیا جا سکے۔ گویا
وجود و ہستی تو ایک حقیقت ہے جو طرح طرح کے احکام و خصوصیات کو
مستلزم ہے۔ اور اس کی نفی محض نفی ہے جس کا کوئی تعلق وجود و ہستی سے
نہیں ہے۔

معدوم ثابت و متحقق ہے۔ اس بدعت کو اوّل اوّل قدریہ، معتزلہ
اور متکلمین شیعہ نے پھیلایا۔ علّامہ ابن تیمیہ کے نزدیک اس کے اصلی موجد
ابو علی الجبائی ہیں۔ ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر معدوم ممکن کے وجود کو تسلیم
نہ کیا جائے تو وہ شئ جو معدوم ممتنع ہے یا جو امکان کے باوجود کبھی بھی حیز وجود

میں آنے والی نہیں ہے اس میں اور اس شئ میں تمیز و فرق کیونکر فرض کیا جا سکے گا۔ مزید برآں اس کو قصد وارادہ کا ہدف کس بنا پر ٹھہرایا جا سکے گا۔ جب کہ قصد وارادہ تمیز و فرق کا بداہتہً متقاضی ہے۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کا نتیجہ بھی صحیح ہونا چاہیے۔ یعنی تمیز وارادہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ شئ جسے ہم عالم خارجی کے اعتبار سے معدوم قرار دیتے ہیں علم و ادراک کے دائرے میں متحقق ہے۔

ان لوگوں میں اور ابن عربی کے مسلک میں یہ بیّن فرق ہے کہ یہ لوگ ان معدومات ممکنہ کو ذات حق کا عین قرار نہیں دیتے۔ یہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماہیات اشیاء اور اشیاء موجودہ میں فرق ہے۔ ماہیات غیر مخلوق ہیں۔

اعیان کے تصوّر پر ایک اصولی اعتراض

معتزلہ کے اس شبہ کا کیا جواب ہے۔ اس کے بارے میں ہم دوسری تنقیح کے ضمن میں عرض کریں گے۔ یہاں ابن عربی کے تصوّر اعیان کے متعلق ایک اصولی غلطی کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں جس کی طرف حضرت علامہ کا ذہن منتقل نہیں ہو پایا وہ یہ ہے کہ "اعیانِ ثابتہ" کا مفروضہ دراصل اس لغزش فکر پر مبنی ہے کہ یہ عالم رنگ و بو اور یہ دبستانِ حیات صرف جزئیات، افراد یا اشخاص سے تعبیر ہے۔ جو پہلے سے عالم عدم میں فرداً فرداً ثابت اور تحقق پذیر تھے، اور اللہ تعالےٰ نے ان کے ظہور و احداث کے لیے صرف اتنا ہی کیا ہے کہ ان مفرد تصورات پر وجود کی ایک چادر اوڑھا دی ہے اور بس۔ حالانکہ یہ عالم صرف افراد یا جزئیات ہی سے تعبیر نہیں بلکہ اس میں ایسے زمانی و مکانی علائق (relations) یا مقولات (categories) بھی ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک شئ یا فرد و جزئیہ صرف ایک فرد یا جزئیہ ہی نہیں رہتا بلکہ ایک ہی جزئیہ یا فرد ہزاروں اور لاکھوں روپ دھار لیتا ہے۔ اور اس پر بھی

اس میں اختتام و نہایت کا کوئی تصور پیدا نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک میز یا ایک کرسی ایک ہی میز یا ایک ہی کرسی نہیں بلکہ رنگوں کا اختلاف، قد و قامت کی بوقلمونی نسبت و اضافت کی کثرت اور زمان و مکان کی نسبتیں ایسی چیزیں ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک میز اور ایک کرسی لاتعداد صورتوں میں متشکل ہوتی چلی جاتی ہے۔ اور کسی بھی شکل و صورت کو آخری نہیں کہا جا سکتا۔

کائنات سے متعلق اگر یہ تجزیہ درست ہے تو علم الٰہی کو راکد و ثابت اور پہلے سے ڈھلا ڈھلایا ماننے کے بجائے حرکی (dynamic) اور ترقی پذیر ماننا پڑے گا۔ یاد رہے کہ افلاطون کے نظریہ "مثل" پر بعینہٖ یہی اعتراض پیش کر کے ارسطو نے اس بحث کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا تھا۔

کیا اعیان کی حیثیت ایک فعّال تخلیقی عنصر کی ہے؟

۲۔ کیا ان اعیانِ ثابتہ کی حیثیت ایک مستقل فعال تخلیقی عنصر کی ہے؟ یا انھیں صرف ایسے ادراکاتِ پیشین سے تعبیر کرنا چاہیے کہ جن کے مطابق کائنات کے جملہ ظہورات کو ترتیب پانا اور خلعت وجود سے آراستہ ہونا ہے۔ ان دونوں میں فرق و امتیاز کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے یوں فرض کیجیے کہ اوّل الذکر صورت میں اعیانِ ثابتہ کی حیثیت مبداء فعّال کی ہے۔ اور کائنات کا ایک ایک ظہور مجبور ہے کہ اسی کیفیت اور نہج کے ساتھ اس عالم ایجاد میں جلوہ گر ہو، جس کیفیت و نہج کے ساتھ وہ ان اعیان کے ساتھ وابستہ ہے۔ ثانی الذکر صورت کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ اس عالم کون و مکان میں اللہ کے ارادہ اور قدرت سے ظہور پذیر ہوتا ہے اس کا پہلے سے اللہ تعالےٰ کو علم ہے۔ زیادہ واضح تر تعبیر میں یوں کہیے کہ اللہ تعالےٰ کو جن جن چیزوں کو پیدا کرنا اور ایجاد و تخلیق سے سطح وجود پر ابھارنا ہے ان کو وہ پہلے سے جانتا ہے۔

پہلی صورت میں اعیانِ ثابتہ کی حیثیت ایسی علتِ تامہ کی قرار پاتی ہے جس کے پائے جانے کے بعد معلولات کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور دوسری صورت میں علتِ مستقل بالذات علم نہیں بلکہ اس کی ذات اقدس ٹھہرتی ہے اور وہ اس کا قصد و ارادہ ٹھہرتا ہے کہ جس کی بدولت "معلوم" حدودِ عدم سے نکل کر حیزِ وجود میں داخل ہوتا ہے۔ اول الذکر صورت میں علاوہ اس کے کہ اللہ تعالیٰ کو مجبور ماننا پڑتا ہے تخلیق و ابداع کے بارہ میں یہ عقدہ دشوار تر حل نہیں ہو پاتا کہ کائنات کی اس ترتیب ظہور کو جو اعیان کی شکل میں پہلے سے موجود ہے ضروری کس نے ٹھہرایا ہے۔ اور واجب الوجود کے سوا اور کون مبدا و اساس ہے جس نے اس کو ایک خاص اور متعین نہج و اسلوب بخشا ہے۔ ایسا نہج اور اسلوب جو اس حد تک ضروری، لازمی اور اٹل ہے کہ خود اللہ تعالیٰ بھی مجبور ہے کہ اس ترتیب کو قائم رکھے اور اشیاء کو اسی ترتیب اور نظم و نسق کے ساتھ پیدا کرے جس طرح کہ ان کا پیدا ہونا مقدر ہے۔ اس بنا پر علامہ اگر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کے لیے بھی ایک طرح کا جبر فرض کرنا پڑتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے۔

اس بحث کے ضمن میں علامہ نے مندرجہ ذیل تنقیحات کی طرف خصوصیت سے اشارہ کیا ہے۔

۱۔ علم تخلیق و ابداع کا باعث نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا دائرۂ اثر ممتنعات تک کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ مثلاً ہم یاقوت کا ایک پہاڑ فرض کر سکتے ہیں۔ اور پارہ کے ایسے سمندر کو فکر و تصور کی سطح پر ابھار سکتے ہیں کہ جس میں پانی کا ایک قطرہ نہ ہو۔ اسی طرح ہماری قوتِ متخیلہ سونے کا انسان اور پتھر کا بنا ہوا گھوڑا فرض کر سکتی ہے۔ یہی نہیں اس میں شرطیات تک داخل ہیں۔ جیسے مثلاً قرآن حکیم میں ہے:

ولو علم اللہ فیھم خیراً لاسمعھم۔ (انفال ۲۳) اگر خدا ان میں نیکی دیکھتا تو ان کو سننے کی توفیق بخشتا۔

لوکان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا (انبیاء ۲۲) اگر آسمان اور زمین میں خدا کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہوجاتا

سوال یہ ہے کہ آیا ان چیزوں کا تحقق بھی عالم خارجی میں ممکن ہے۔

۲۔ ان لوگوں کے فکر و نظر کی جو اعیان کے قائل ہیں اصلی لغزش یہ ہے کہ یہ تمیز علمی اور وجود و ثبوت خارجی میں جو بیّن فرق ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے۔ تصورات و مدرکات کا درجہ علم میں ممیز و محقق ہونا اور بات ہے اور ان کا عالم آب و گل میں ثابت و موجود ہونا شئ دیگر۔ تمیز و تحقق وجودِ شئ یا ثبوت شئ کو مستلزم نہیں۔ یہ دونوں "وصف" عالم خارجی سے متعلق ہیں۔

۳۔ یہ حضرات اس بات کی وضاحت نہیں کر پاتے کہ اعیان ثابتہ جو ہمارے نزدیک محض معدومات ہیں وجود کی سطح پر ابھرتے کیونکر ہیں؟ کیا تخلیق و ابداع کی شکل میں یا کسی دوسری صورت میں۔ اگر تخلیق و ابداع کی شکل میں ابھرتے ہیں تو جھگڑا ختم ہوجاتا ہے۔ یہی ہم بھی کہتے ہیں۔ اور اگر کوئی دوسری صورت ہے تو اس کو علم و فن کی نپی تلی اور واضح زبان میں بیان کرنا چاہیے۔ تجلی، ظہور، فیضان اور انساع ایسی اصطلاحیں ہیں جو مجمل، غیر واضح، اور غیر متعین ہیں۔

۴۔ اعیان ثابتہ کا فلسفہ اپنی تہہ میں شدید قسم کا تناقض لیے ہوئے ہے جو یہ ہے کہ اگر اللہ تعالےٰ کو ہم "علیم" مانتے ہیں تو یہ تقاضائے علم چاہتا ہے کہ اسے ان تمام مقدرات پہلے سے ادراک ہو جن کو وہ اپنے ارادہ و حکمت سے سطح وجود پر اجاگر کرنا چاہتا ہے۔ جب کہ "اعیان ثابتہ" کا تصور اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کا علم مستقل بالذات اور مستغنی نہ ہو بلکہ تغیراتِ کونیہ کے اس اٹل اور حتمی نقشے سے مستعار ہو کہ جسے بہر حالی معرضِ وجود میں

آنا ہے۔[1]

وجود مطلق۔کیا کلیات خارج میں پائے جاتے ہیں؟

وجود مطلق پر جو اعیان کے بعد صوفیاء کے نزدیک نظریۂ وحدت الوجود کی ضروری اساس ہے علامہ کے اعتراض کی نوعیت اصولی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اس عالم پر حقیقت پسندانہ نظر ڈالی جائے تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ یہاں زید، بکر، اور عمرو کا وجود تو ہے مگر اس "مطلق انسان" کا کہیں پتہ نہیں چلتا جو کروڑوں انسانوں میں مشترک بھی ہو اور پھر ان سب سے الگ تھلگ اپنا مستقل بالذات وجود بھی رکھتا ہو۔ یہاں ایک متعین فرس، متعین شیر، اور متعین شاہین تو پایا جاتا ہے مگر مطلق فرس، مطلق شیر، اور مطلق شاہین کا کہیں وجود نہیں۔ اسی طرح یہاں روپے اور آنے ٹکے کی تقسیم تو حقیقی ہے مگر وہ "سکہ" کہیں دکھائی نہیں دیتا جو ان سب کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔

غرض یہ ہے کہ دنیا افراد، جزئیات اور اشخاص سے تعبیر ہے یا ارسطو کی زبان میں اس پر مقولات کا اور اضافہ کر لیجیے، مگر کلیات کا کہیں وجود نہیں ہے ان کا وجود محض ذہن و فکر کا انتزاع ہے۔ اور اگر کائنات کے بارہ میں یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے لازمی معنی یہ ہیں کہ یہاں ہر ہر موجود اپنی خصوصیات اور ممیزات کے ساتھ تو قطعی پایا جاتا ہے۔ مگر وہ "وجود مطلق" جو ہر تقید سے آزاد ہو، اور ہر تعین سے گریزاں ہو کہیں پایا نہیں جاتا۔

---

[1] علم کے بارہ میں ان تمام تنقیحات و نکات کے لیے دیکھیے حقیقۃ الاتحادیین او وحدۃ الوجود، علامہ ابن تیمیہ، مطبوعہ المنار، مصر، ص ۶۱، ۶۹، ۷۱، ۸۳، ۱۰۷

علامہ کا یہ اصول الٰہیات و منطق کے اس پرانے جھگڑے پر مبنی ہے کہ کلیات وجود خارجی سے بہرہ مند ہیں یا نہیں۔ علامہ نے اس سلسلہ میں اسمیین (nominalist) کے موقف کی پرزور تائید کی ہے اور اپنی متعدد کتابوں میں اس حقیقت کو نئے نئے انداز سے بیان کیا ہے کہ "کلیات" کا اختراع ذہن و فکر کی اس عادتِ تعمیم و انتزاع کا رہین منت ہے وہ جب متعدد افراد کو یکساں اور ایک ہی نوعیت کا حامل محسوس کرتا ہے تو اس اشتراک کو واضح کرنے کے لیے ایک مفہوم کلی تراش لیتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ مفہوم کلی سچ مچ عالم خارجی میں پایا بھی جاتا ہے۔

علامہ نے اشتراک کی اس انتزاعی نوعیت کو بیان کرتے ہوئے اس باریک نکتہ کی طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ تمھاری نظریں اس تماثل پر تو بلاشبہ پڑتی ہیں جن کی وجہ سے مختلف افراد و جزئیات کو ایک مخصوص رشتہ میں منسلک کیا جاتا ہے، مگر اس محسوس حقیقت کو پا لینے میں ناکام رہتی ہیں کہ اس تماثل و اشتراک کے یہ معنی بھی ہیں کہ اگرچہ ان کا شمار ایک خاص عنوان کے تحت ہوتا ہے تاہم ان میں کا ہر ہر فرد دوسرے فرد سے قطعی مختلف اور مستقل بالذات وجود کا حامل بھی ہے۔ ان کی اصل عبارت یوں ہے:

بل هذا الاشتراك فى الاسم العام الكلى كالاشتراك فى الاسماء التى يسميها النحاة اسم الجنس ويقسمها المنطقيون الى جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام فالاشتراك فى هذه الاسماء هو مستلزم لتباين الاعيان وكون احد المشتركين ليس هو الآخر۔ (۱)

اس مفہوم کلی کا اشتراک و تماثل اسی انداز کا ہے جیسے نحوی "جنس"

۱- الحجج النقلیہ والعقلیہ ص ۴۷

کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اور منطق اسی مفہوم کلی کو جنس، نوع، فصل، خاصہ، اور عرض عام کے خانوں میں تقسیم پذیر قرار دیتے ہیں۔ ان ناموں میں اشتراک و تماثل اس حقیقت کو مستلزم ہے کہ ان کے افراد جدا جدا امیزات کے حامل ہیں۔ اور یہ کہ ان میں کا کوئی فرد بھی بعینہ وہ نہیں ہے جو دوسرا ہے۔

کلیات کے وجود خارجی سے متعلق بحث و نزاع کا مکمل نقشہ "اہل منطق کی واماندگیاں" کے ضمن میں ہم سپرد قلم کر چکے ہیں جس کا اعادہ ہرگز نہیں چاہیے۔ تاہم اتنا ضرور کہے دیتے ہیں کہ علامہ کے اس تجزیہ سے کہ عالم صرف جزئیات ہی سے تعبیر ہے نظریۂ وحدت الوجود کی یقیناً بیخ کنی ہو جاتی ہے۔ اور وجود مطلق کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے فی الواقع کوئی منطقی اساس باقی نہیں رہتی لیکن اس سے جمالیات، سائنس اور اخلاق و مذہب کا فلسفہ خیر و شر بھی شدید طور پر مجروح ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر حسن و جمال کا کوئی معروضی وجود نہیں ہے تو کسی شئے کو حسین و جمیل کیونکر ٹھہرایا جائے گا۔ اگر خیر و شر کا کوئی کلی پیمانہ پایا نہیں جاتا تو کسی خاص "نیکی" اور متعین "شر" کی توجیہہ کس طرح کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کائنات میں قوانین فطرت کی ہمہ گیری کو تسلیم نہ کیا جائے تو جزئیات کا یہ بے جوڑ اور انمل ڈھیر کسی ایسے علم و انکشاف کا موجب کیونکر ہو سکے گا جو کلیات کی معروضیت ہی کی بدولت سطح ذہن پر ابھر سکتا ہے۔

نظریۂ وحدت الوجود میں اخلاقی تناقض کی نشاندہی!

بحث نامکمل رہے گی اگر ہم یہ نہ بتائیں کہ علاوہ ان منطقی اور خالص حکیمانہ اعتراضات کے جو وحدت الوجود کے اس تصوّر پر وارد ہوتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کی ژرف نگاہی ان تناقضات کو بھانپ لینے میں بھی قاصر نہیں

رہی جن کا تعلق خالص اس کے عملی پہلوؤں سے ہے۔ اور حقیقتاً یہی وہ پہلو ہیں جو دین و اخلاق کے نقطۂ نظر سے زیادہ درخور اعتنا رہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب کائنات کا ذرہ ذرہ عین باری تعالےٰ ہے تو پھر عبد و معبود اور تابع و متبوع کا فرق بالکل مٹ جاتا ہے۔ پھر شرائع اور اخلاق کی اہمیتیں کلیتہً ختم ہو جاتی ہیں۔ اور خیر و شر میں کوئی حقیقی اور معروضی تفرقی باقی نہیں رہتی۔ پھر نہ صرف شر عین خیر، اور خیر عین شر ہو جاتا ہے بلکہ شریر اور عاصی بھی کوئی غیر نہیں رہتا بلکہ معاذ اللہ خدا ہی کا ایک روپ قرار پاتا ہے۔ پھر وہ جو شراب پیتا ہے اور جو اس پر حد عائد کرتا ہے دونوں کا کردار یکساں ہے۔ یہی نہیں اس عفیفہ میں جو خاوند کی اطاعت شعار اور وفادار ہے، اور اس بیسوا میں جو بر سر بازار عصمت و عفاف کا سودا کرتی ہے، فرق و امتیاز کے حدود قائم نہیں رہتے۔ اگر وہی ذات ان تقیدات میں جلوہ فرما ہے اور وہی انسان کے ان تمام کرداروں میں ظاہر و باہر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ظلم و جور، فسق و فجور، اور گناہ و معصیت کا یہ سارا تماشہ اسی کی ذات کی وجہ سے ہو رہا ہے۔ وہی اس کا سبب ہے وہی مسبب ہے۔ وہی علت ہے اور وہی معلول۔ کمال الدین المراغی جو تلمسانی کے ہم عصر اور بلند پایہ صوفی ہیں ان کا کہنا ہے کہ وحدت الوجود کے حامی عمل کے اس تناقض کو نہ صرف سراہتے ہیں بلکہ عین توحید قرار دیتے ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن نے بھی معاذ اللہ توحید و شرک کے حدود بیان نہیں کیے۔ اس سلسلہ میں ان کے جو تاثرات ہیں ان کو لفظ بہ لفظ علامہ نے نقل کیا ہے:

قال قرأت علی العفیف التلمسانی من کلامهم شیئا فرأیته مخالفاً للکتاب والسنة فلما ذکرت ذلك قال القرآن لیس توحید بل القرآن کله شرك ومن اتبع القرآن لم یصل الی التوحید۔ قال فقلت له ما الفرق عندکم بین

الزوجة والاجنبية الاخت والكل واحد"۔ قال لا فرق بينهما عندنا۔ وانما هؤلاء المحجوبون اعتقدوا حراماً فقلنا هو حرام عليهم عندهم واما عندنا فما ثم حرام (۱)

انھوں نے کہا میں نے عفیف تلمسانی کے سامنے وحدت الوجود کے حامیوں کے کلام کا کچھ حصہ پڑھا اور اس کو کتاب و سنت کے خلاف پایا۔ اس کا جب میں نے اس سے تذکرہ کیا تو اس نے کہا کہ قرآن میں توحید کب ہے؟ وہ تو شرک سے بھرا پڑا ہے۔ اور جو شخص قرآن کی پیروی کرے گا وہ کبھی بھی توحید کو نہیں پا سکے گا۔ اس پر میں نے اس سے دریافت کیا کہ تم لوگوں کے ہاں کے ہاں بیوی، اجنبی عورت اور بہن میں کیا فرق ہے؟ جب کہ یہ سب ایک ہی وجود کی شاخیں ہیں۔ اس نے کہا ہم تو ان میں کوئی فرق قائم نہیں کرتے۔ مگر جب یہ حقیقت سے محروم لوگ کہتے ہیں کہ یہ حرام ہیں تو ہم بھی کہہ دیتے ہیں ہاں تمھارے لیے حرام ہیں۔ ورنہ جہاں تک ہمارے مسلک کا تعلق ہے یہاں سرے سے حلال و حرام کی تفریق غلط ہے۔

اس سے اندازہ لگائیے کہ عقیدہ و تصوّر کے اس غلو نے کیسے کیسے تناقضات کو اسلامی معاشرہ میں پھیلا رکھا تھا۔ اس مرحلہ پر صرف یہ کہہ دینا کافی ہے، کہ اباحت و گمراہی کی یہی وہ بدترین صورت تھی جس نے علامہ ابن تیمیہ کی غیرتِ دینی کو ابھارا اور مجبور کیا کہ وہ اس غیر اسلامی طرز فکر کی پُرزور اور بھرپور تردید کریں۔

زیر بحث مسئلہ کا اصل حل

لیکن ذرا ٹھہریئے۔ مسئلہ وحدت الوجود کی نزاکت اور پیچیدگی اس سے

۱۔ حقیقۃ مذہب الاتحادیین، علامہ ابن تیمیہ، ص ۱۲۱

زیادہ وضاحت کی متقاضی ہے۔ ہمارے نزدیک تصویر کا یہ صرف ایک رخ تھا۔ دوسرا رخ یہ ہے کہ صوفیاء نے وحدت الوجود کے جس تصور کو اپنایا ہے وہ فلسفیانہ وحدت الوجود سے قطعی مختلف ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات کا ہدف جو تصور ہے اس سے یقیناً حلول، اباحت ترکِ عمل اور جبر کے داعیے ابھرتے ہیں، اور اس حد تک ان کی تنقید بالکل بجا، برمحل اور صحیح ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ صوفیاء کی تاریخ، احوال اور مواجید سے اس امر کی تائید نہیں ہو پاتی کہ اس تصور نے لازماً ان میں برائیوں کی تخلیق کی ہے اور زندگی کے بارے میں اس فاسقانہ رجحان کی پرورش کی ہے۔ بلکہ اس کے برعکس اس گروہ کے اخلاق وسیرت کے سرسری مطالعہ سے یہ چونکا دینے والی حقیقت فکر و نظر کے سامنے آتی ہے کہ ان لوگوں کی اخلاقی و روحانی سطح کس درجہ اونچی ہے۔ اور یہ حضرات خواہشاتِ نفس کی غلامی سے کس درجہ آزاد ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی صورت میں پاکباز ولی کا یہ طائفہ عروس دنیا کی اداہائے عشوہ و ناز کا اسیر ہونے والا نہیں۔ یہ حضرات جب وحدت الوجود کا نعرۂ مستانہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مطلب کسی فلسفہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کی غرض و غایت یہ ہوتی ہے کہ بجز اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کے اور کوئی شئے حسن و کمال کے وصف سے متصف نہیں ہے۔ اور یہ کہ ان کی محبت اور ان کا اللہ تعالیٰ سے تعلق خاطر تصوّرِ غیر کو کسی عنوان برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں۔ یہ دیانتداری کے ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ اس عالم رنگ و نکہت اور معشوق ہزار شیوہ میں حسن اور نکھار و دلآویزی اور رنگا رنگی صبح ازل ہی کی تجلیات کا پرتو اور انعکاس ہیں۔ ورنہ ان کی اپنی طبیعت، اپنا مزاج اور فطرت ہرگز اس لائق نہیں ہے کہ محبوبی کے ان نمونوں کو سطح وجود پر نمایاں کر سکے۔ ان کے ہاں تخفیت کا تصوّر یکسر مفقود ہے۔ انا کی نمود اور پندار قطعی غائب

ہے۔ان کا مشاہدہ یہ ہے کہ جو شخص جس حد تک اپنی فانی و محدود 'انا' کو اس کی سرمدی اور غیر محدود 'انا' میں گم کر دینے کی کوشش کرے گا اسی حد تک وہ زندگی، ارتقار اور روشنی سے بہرہ مندی حاصل کر سکے گا۔اس سلسلہ میں ان لوگوں کی عبارتوں سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے جن سے حلول و اتحاد کی بو آتی ہے۔کیونکہ یہ خود بھی ان شطحیات کو درخورِ اعتنار نہیں جانتے۔ان سے ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ الفاظ و پیرایۂ بیان کی مجبوریوں کے باوجود اپنی وارداتِ محبت کی تشریح کریں۔اور یہ بتائیں کہ عشق و محبت کی وادیٔ پرشوق میں ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں سالک اپنی ذات کو بھول جاتا ہے اور اس کی وسیع و بیکراں ذات میں جذب ہو جاتا ہے۔ان اصحاب حال حضرات کی عبارتوں میں منطق و نحو کے تقاضوں کے مطابق معانی و مطالب ڈھونڈنا عبث ہے۔یہاں تو کچھ ذوق و وجدان کی رہنمائی ہی میں آگے بڑھنا مفید ثابت ہو سکے گا۔ولیم جیمز william James نے اس ضمن میں کتنی اچھی بات کہی ہے۔اگر کوئی شخص ایسے کان نہیں رکھتا جو نغمہ و آہنگ کے لطائف سے آشنا ہوں اور ایسا تاثر پذیر دل نہیں رکھتا۔جس نے احوال و واردات کی لذتوں کو کبھی نہ آزمایا، یا چکھا ہو تو ایسی صورت میں یہ توقع رکھنا کہ یہ شخص موسیقی کی سحر آفرینیوں کو سمجھ سکے گا یا قلب و ذہن کی سرمستیوں میں علم و عرفان کی جھلک پا سکے گا قطعی فضول ہے۔

ہم ابن تیمیہ نے بر خود غلط صوفیار کی عبارتوں پر جو منطقی گرفت کی ہے اس کی استواریوں کے دل سے قائل اور قدرداں بھی ہیں۔مگر نہایت ادب سے دو باتیں کہنا چاہتے ہیں۔

ایک یہ کہ تصوف کا اشکال بعینہ وہ ہے جو مذہب کا ہے۔جس طرح اس کی تعبیر و عمل میں عظیم تر تفاوت پایا جاتا ہے، ٹھیک اسی طرح

تصوّف کی تشریح و وضاحت میں بھی نمایاں تفاوت ہے۔ چنانچہ اس میں جہاں ایسے متوازن، صحیح العقیدہ اور عاشق صادق حضرات کا ایک ہجوم نظر آتا ہے جو اسلام کی ایک ایک ادا اور حکم پر جان نچھاور کر دینے کے لیے طیار ہے اور جن کے عمل و اخلاص سے خود اغیار بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے وہاں ایسے گمراہ، بد خود غلط اور اباحت پسند اشخاص کی بھی کمی نہیں جو اپنے افکار و اعمال کے اعتبار سے تصوّف کی بدنامی کا باعث ہوئے ہیں۔

ہمیں صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ کسی فکر و عقیدہ کا صحیح تر اور موزوں تر محمل کیا ہو سکتا ہے۔ نہ یہ کہ اس نے تعبیر و عمل کی کن کن گمراہیوں کو اختیار کیا ہے۔

دوسرے یہ کہ ذہن و فکر کی منطق کے علاوہ ایک منطق ذوق و وجدان کی بھی ہے۔ جس کو الفاظ و حروف اور اشکال و مقدمات کی صورت میں بیان کرنا مشکل ہے۔ اس کا تعلق کچھ مفاہیم، معانی اور لطائف سے ہے۔ جو اقوال و احوال کے مجموعی مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔

ہمیں کہنے دیجیے کہ وحدت الوجود کی یہ تشریح یقیناً غلط ہے۔ یہ عالم کون و مکان عین ذات ہے۔ یا ذات نے اپنی بے کرانی کو افراد و جزئیات کی تنگنائے میں محصور کر دیا ہے اس لیے کہ ذات کا مفہوم منطقی طور پر ایسا تعین چاہتا ہے۔ اور ایسے تمیز کا طالب ہے کہ جسے کسی طرح بھی افراد و جزئیات کے عمومی سانچوں میں ڈھال دینا ممکن نہیں۔ ابن عربی کے فلسفہ وجود میں یہی وہ تناقض ہے جس نے اس کے فلسفہ کو بے حد پیچیدہ بنا دیا ہے۔ ایک طرف تو وہ باری تعالےٰ کو ایک محدود و متعین ذات قرار دیتا ہے جس کی تمنائے اظہار و تجلی نے انسانی قالب کو چنا اور منتخب کیا ہے۔ اور پھر انسانوں میں جس درجہ ایک حسین و جمیل عورت اس کے حسن و جمال کا ٹھیک ٹھیک مظہر ہو سکتی ہے اور کوئی شے نہیں۔ دوسری طرف وہ اسی

ذات کو ہر ہر شئے میں متجلی اور ظہور پذیر مانتا ہے۔ یہ دو باتیں قطعی متضاد، اٹل اور بے جوڑ ہیں۔ ذات نہ صرف واضح تر تقید چاہتی ہے بلکہ دوسری اشیاء سے امتیاز اور علیحدگی کی بھی متقاضی ہے۔ اس بنا پر ہم محدثین کے اس تصور کو بالکل حق بجانب ٹھہراتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ بائن عن الخلق، عالم کی گہماگہمیوں سے الگ تھلگ عرش پر مستوی ہے۔ اس تصور کو ہم غیر فلسفیانہ تو کہہ سکتے ہیں مگر غیر منطقی نہیں کیونکہ وصف و نعت کے یہ سب پہلو ذات کے مضمرات میں داخل ہیں۔ اگر اللہ تعالےٰ کو ایک ذات فرض کیا جائے تو پھر وحدت الوجود کے لیے قطعی کوئی منطقی اساس قائم نہیں رہتی۔ ہاں اگر اس کو ذات تسلیم نہ کیا جائے بلکہ ایک ایسی حقیقت فرض کیا جائے جو علم، حکمت اور رحمت و ربوبیت کی جملہ کارفرمائیوں کے ساتھ کائنات میں جاری و ساری ہے تو یہ اس نظریے کی صحیح صحیح تشریح ہوگی۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خالق و مخلوق میں تعلق و رشتہ کی نوعیتیں ایسی نہیں جو بُعد، بے گانگی اور کائنات سے علیحدگی پر دلالت کریں۔ بلکہ کچھ اس طرح کی ہیں کہ جن سے قرب، نگرانی، اور براہ راست تو و ربوبیت کا اظہار ہوتا ہے۔

عارف رومی نے کیا اسی حقیقت کی طرف اشارہ نہیں کیا

اتصالے بے تکیف بے قیاس   ہست رب الناس را با جان ناس

جاری و ساری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ یہ عالم خدا ہے۔ یا اس کا کوئی حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا چاہیے کہ اللہ تعالےٰ اس عالم میں سمٹا ہوا اور محدود و منحصر ہے۔ بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر ہر شئے کے ساتھ اس کا قریبی اور براہِ راست تعلق ہے اور یہی تعلق و اتصال ہر ہر شئے کی تخلیق و نمود کا ضامن و متکفل ہے۔ جاری و ساری خدا سے مقصود یہ ہے کہ نہ تو تخلیق و آفرینش کا یہ تماشہ ایسا ہے جو صرف اس کے حدود و نظم و تصور ہی سے کہ اس کا جلوہ فگن ہو۔ اور نہ ہر ہر شئے کی معروضیت اور

خارجی وجود سے محروم ہو۔ اور نہ اس کی حیثیت ایسے صانع و مصنوع کی ہے کہ جن کو زمان و مکان کے فاصلوں نے جدا جدا اور الگ الگ کر رکھا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت ایسے داخلی عنصرہ ایسے باطنی کارفرما اور نفس شئے میں داخل و نہاں تخلیقی جوہر کی ہے جو باہر رہ کر نہیں بلکہ ہر ہر شئے کی رگ و پے میں سما کر اور اندر رہ کر ایک تربیت و پرورش کے کار عظیم کو انجام دینے میں مصروف ہے۔

ولایت کا قابلِ اعتراض تصوّر

ابن عربی کے سلسلہ الٰہیات میں ولایت و نبوّت کی تشریح بظاہر حد درجہ قابل اعتراض ہے۔ فص حکمت میں کلمہ عزیریہ کے سلسلہ میں اس نے تصریح کی ہے کہ ولی کا درجہ پیغمبر کے درجہ سے فائق تر ہے۔ ولایت کو یہ "فلک محیط" قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صفت اللہ کے اسم "ولی" سے ماخوذ ہے۔ لہٰذا جس طرح اللہ تعالیٰ کی ولایت دنیا و آخرت میں جاری رہنے والی ہے اسی طرح اس کے مقبول بندوں کی ولایت بھی غیر منقطع اور دائمی ہے۔ بخلاف نبوّت کے کہ اس کے تقاضے ختم ہو چکے۔ اس لیے اب آنحضرتؐ کے بعد کوئی شخص بھی نبوّت کے منصب پر فائز ہونے والا نہیں!

وحی محمد صلی اللہ علیہ وسلم قد انقطعت فلا نبی بعدہٗ،

اور تشریع و رسالت کا سلسلہ آں حضرتؐ پر ختم ہو گیا۔ آپؐ کے بعد اب کوئی نبی نہیں! (۱)

۱۔ فصوص الحکم۔ ابن عربی، مرتبہ ابوالعلاء العفیفی، فص حکمۃ قدریۃ فی کلمۃ عزیریۃ ص ۱۳۴

اور نبوّت کا یہی پہلو اس کے نزدیک ایسا ہے جس سے ولایت کی برتری و تفوق ثابت ہوتا ہے۔ زیادہ تفصیل اس کی اس عبارت میں مذکور ہے

؎ انك تعلم ان الشرع تكليف باعمال مخصوصة لنهئ عن افعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فهي منقطعة و الولاية ليست كذالك

تمھیں معلوم ہے کہ شریعت اعمال مخصوص کی تکلیف دینے سے تعبیر ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق صرف دنیا سے ہے۔ لہذا یہ انقطاع پذیر ہے لیکن ولایت کا انداز یہ نہیں۔ یہ آخرت میں بھی جاری و ساری رہنے والی ہے۔

یعنی نبوّت کا تعلق تو بہر حال تہذیب و تمدن کی گتھیوں کو سلجھانے سے ہے۔ تشریع و تقنین سے ہے یا معاشرہ کی اصلاح اور تنزیہہ سے ہے جس کا دائرۂ عمل صرف دنیا تک محدود ہے۔ مگر ولایت کا معاملہ اس سے مختلف ہے یہ اللہ تعالےٰ سے تعلق و رشتہ کی ایسی نوعیت کا نام ہے جو آخرت میں بھی ازدیادِ درجات کا باعث ہے۔ لہذا جہاں تک فضیلت و برتری کے ان دو پہلوؤں کا سوال ہے ولایت کی اہمیتوں کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں!

اس تصوّر پر علّامہ کا مواخذہ

نبوّت و ولایت کی اس تشریح پر علامہ ابن تیمیہ کا مواخذہ یہ ہے کہ

۱۔ فصوص الحکم۔ ابن عربی، مرتبہ ابو العلاء العفیفی، فص حکمۃ قدریہ فی کلمۃ عزیریہ ص ۱۳۶

یہ فضائل و مناقب کی اس ترتیب کے سراسر منافی ہے جو قرآن وسنت میں بصراحت مذکور ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے انبیاء علیہم السلام بزرگی اور کمال کی اس بلندی پر فائز ہیں جس میں کوئی بھی غیر نبی ان کا شریک و سہیم نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ان لوگوں کا مقام ہے جنھوں نے صدیقیت کے ذروۂ عالیہ تک پرواز کی ہے۔ پھر ان عاشقانِ پاک طینت کا درجہ ہے جنھوں نے اپنے خون سے اسلام کے گلستانِ فکر کو سینچا ہے۔ اور ان سب کے بعد ان صلحاءِ امّت کا رتبہ ہے جنھوں نے انبیاء علیہم السلام کی ہدایات کو عمل و کردار میں سمونے کی عمر بھر سعی کی ہے۔

فاولٰئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين و الصديقين والشهداء والصالحين۔ نساء ۶۹

صوفیاء کی ذہنی مجبوری

فضائل و مناقب کی یہ ترتیب اس درجہ صحیح، مسلّمہ اور بجا ہے کہ اس پر اعتراض کی کوئی گنجائش ہی نہیں نکل سکتی۔ بالخصوص تمام نوعِ انسانی پر انبیاء کی برتری اور تفوق کا مسئلہ تو اس درجہ جانی بوجھی حقیقت ہے، کہ صحیح العقیدہ مسلمانوں میں اس بارے میں قطعی دو رائیں نہیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ صوفیاء کی آخر ذہنی و فکری مجبوریاں کیا ہیں اور انھوں نے کن اسباب و وجوہ کی بنا پر ولایت کے اس تصوّر کی حمایت کی ہے۔ ابن عربی کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے سامنے دو متعین حل طلب سوال تھے۔

۱۔ اگر ختمِ نبوّت کا عقیدہ صحیح ہے اور یقیناً صحیح ہے تو پھر فیضانِ ربوبیت کی ہمہ گیریوں کی شکل کیا ہوگی۔ اور ذوقِ عبودیت یا قرب و اتصال کے ان عاشقانہ داعیوں کو کس منطق کی رو سے روکا جائے گا جن کا مدار و محور محبتِ الٰہی ہے۔ واضح تر لفظوں میں کیا ختمِ نبوّت کے اس عقیدہ سے ان لوگوں

کی ہمت شکنی تو نہیں ہوتی جو دیانتداری سے سمجھتے ہیں کہ اس کے فیوض و تجلیات گوناگوں کا سلسلہ کبھی ختم ہونے والا نہیں۔

۲۔ تصوّف کا عملی تقاضہ یا نتیجہ ہمیشہ اس صورت میں مترتب ہوتا ہے کہ سالک، دنیا کے تمام مشاغل سے دست کش ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وعظ و تذکیر اور تعلیم و تعلم ایسے خالص دینی کام بھی اس کی عنان توجہ کو اپنی طرف ملتفت نہیں کر پاتے۔ یہ جس لذت و کیف کو ذکر الٰہی میں محسوس کرتا ہے اور لطف و عنایت کی جس دولت پر فکر و تدبر اور استغراق و مجاہدہ سے قابو پاتا ہے اس کے آگے ہر شئے کو ہیچ سمجھتا ہے۔

دریافت طلب یہ امر ہے کہ اس طرح کی زندگی سے کیا سالک ان فضائل سے محروم نہیں ہو جاتا جن کا تعلق حیات اجتماعیہ کی برکات سے ہے۔ علم و معرفت کی ضیا افروزیوں سے ہے۔ سیاست اور خلافت کے کار عظیم یا تہذیب و تمدن کے اصلاحی و تکمیلی پہلوؤں سے ہے۔

ابن عربی کے نزدیک اس آخر الذکر اشکال کا حل تصور ولایت میں پوشیدہ ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خود پیغمبر کی زندگی کے دو پہلو ہیں۔ ایک وہ جس کا تعلق اللہ سے ہے۔ اور اس کے اسمار و صفات میں تدبر و تعمق سے ہے۔ دوسرا وہ جس کا تعلق بندوں کی اصلاح و تعمیر اور تزکیہ و تطہیر سے ہے۔ تعلق کی پہلی نوعیت ولایت کہلاتی ہے اور دوسری نوعیت نبوّت۔ ظاہر ہے کہ تعلق باللہ کا پہلو تعلق بالناس کے پہلو سے بہرحال افضل، اکمل اور بہتر ہے۔ اس لیے اگر کوئی سالک سیر الی اللہ میں ہمہ تن مشغول اور مستغرق ہے۔ اور کار دنیا سے غافل اور امور دنیا میں متساہل ہے۔ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس طرح وہ نسبتہً زیادہ بہتر اور اعلیٰ مشغلے میں مصروف ہے۔ اس مرحلے پر اس نکتہ کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ابن عربی ولایت کو نبوّت ہی کا ایک پہلو قرار دیتا ہے اس کا حریف

اور متقابل نہیں سمجھتا۔ جیسا کہ اس نے اس کی خود تصریح کی ہے۔

ختمِ نبوّت کا اشکال اور اس کا حل

اوّل الذکر اشکال جو ختمِ نبوّت کی وجہ سے ابھرتا ہے ابن عربی کے نزدیک کہیں زیادہ اہم اور لائق توجہ ہے کیونکہ اس سے رہ نوردانِ معرفت کی کمرہمت ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہے۔ اندیشہ ہی نہیں اس کے الفاظ میں

وهذا الحديث قصم ظهور اولياء الله (۱)

گویا اس حدیث نے اولیاء اللہ کی کمر توڑ ہی دی ہے۔

ابن عربی کے نزدیک مسئلہ ختم نبوت کی تین جہتیں ہیں۔ ایک جہت اللہ تعالےٰ کے فیضانِ ربوبیت کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اب اس کی نوازشیں اور الطاف ہائے گوناگوں آئندہ کسی شخص کو لائق تخاطب نہیں قرار دیں گے دوسری جہت بندگی اور ذوقِ عبودیت کی ہے۔ اس سلسلہ میں حل طلب یہ بات ہے کہ کیا اس کے بندوں پر ختمِ نبوّت کے بعد ارتقائے روحانی کے تمام دروازے بند کر دیے گئے ہیں۔ تیسری جہت اخلاق، تمدن اور مسائل حیات سے متعلق ہے۔ اس باب میں بھی یہ بات خلش پیدا کرتی ہے کہ آیا ختم نبوّت کا یہ مفہوم ہے کہ آئندہ فقہ و تقنین کے لیے فکر و نظر کو کوئی زحمت برداشت نہیں کرنا پڑے گی۔

ابن عربی کے نزدیک ان تینوں مشکلات کا حل یہ ہے کہ ولایت کے اس تصوّر کو تسلیم کر لیا جائے جو ہم پیش کر تے ہیں یعنی یہ مان لیا جائے کہ اللہ تعالےٰ کی نگاہِ کرم اب بھی اپنے بندوں کو کشف کے ذریعہ علوم و معارف

۱۔ فص عزیریہ، ص ۱۳۵

سے بہرہ مند کرتی رہتی ہے۔ اور شریعت و رسالت کی تکمیل کے باوجود اب بھی ذوقِ عبودیت اس لائق ہے کہ ارتقاء روحانی کی غیر مختتم منزلوں کو برابر طے کرتا چلا جائے۔ ختمِ نبوت کے معنی اس کے نزدیک صرف یہ ہیں کہ اب اور کوئی مشرع آنے والا نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی ایسا شخص نہیں آئے گا جس کا قول و فعل شریعت قرار پائے۔ یا جو تہذیب و تمدن کے نئے پیمانوں کی تشریح کرے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ اجتہاد کی طرفہ طرازیاں باقی نہیں رہیں۔ ولایت کو انہی معنوں میں ابن عربی ازراہ تجوز نبوت عام سے تعبیر کرتا ہے" کہ اس کے فرائض میں فقہ و تقنین کے پیمانوں کو دریافت کرنا یا بذریعۂ کشف پا لینا بھی ہے۔ کہ جن کی مدد سے معاشرہ کی پیچیدگیوں کو حل کیا جائے۔

فابقی لهم النبوة العامة التی لا تشریع فیها وابقی لهم التشریع فی الاجتهاد فی ثبوت الاحکام (۱)

سو خدا نے ختم نبوت کے بعد ان کے لیے نبوت عامہ کی نعمت کو باقی رکھا ہے جس میں کہ تشریع کے لوازم نہیں ہوتے۔ ہاں ان کے لیے جس تشریع کو باقی رکھا ہے وہ وہ ہے جس کا تعلق اجتہاد و مجتہد سے ہے کہ جس کو وہ ثبوت احکام کے سلسلہ میں کام میں لاتا ہے۔

غیر تشریعی نبوّت کی وضاحت

بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے ہم اس غلط فہمی کو دور کر دینا چاہتے ہیں

۱۔ دیکھیے "فص عزیریہ"، ص ۱۳۵

۲۔ ایضاً

ا لحجج النقلیہ والعقلیہ ص ۱۱۷

کہ ابن عربی غیر تشریعی نبوت کو آنحضرتؐ کے بعد جاری سمجھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ولایت کو وہ نبوتِ عامہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں مگر تعبیر کا یہ انداز قطعاً مجازی معنوں پر مبنی ہے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وہ اس اجتہاد پر بھی لفظ "تشریع" کا اطلاق بلا محابہ جائز سمجھتے ہیں جو قطعاً مصطلح 'تشریع' کے دائرہ میں داخل نہیں۔ کیونکہ اجتہاد سے مراد جیساکہ خود ابن عربی نے وضاحت کردی ہے اثبات احکام ہے تشریع احکام نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ ابن عربی کی ذہنی مجبوریوں سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ ان کے نزدیک ولی یا اولیار کا یہ مفہوم بالکل نیا، عجیب وغریب اور غیر قرآنی ہے کہ وہ محدث ہو۔ اور کشف ومکالمہ سے بہرہ مند۔ احادیث میں بھی ولی یا اولیار کا اطلاق ان معنوں پر کہیں نہیں ہوا۔ قرآن نے صرف اتنا کہا ہے:

الا ان اولیاء اللہ لاخوف علیھم ولا ھم یحزنون (یونس ۶۲)

اور اس کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ جو شخص بھی مومن ہے اور اتقار سے متصف ہے وہ ولی ہے۔ اور یقین و اطمینان کی ایسی سطح پر فائز ہے جہاں خوف وخطر کی حکمرانی نہیں۔

رہا یہ سوال کہ ذوق عبودیت کی فراوانیاں اور اللہ تعالےٰ کی ربوبیت ورحمت کے تقاضے ایک طرح کے فیضان اور مخاطبہ کے متقاضی ہیں تو علامہ کو اس سے مطلق انکار نہیں۔ مگر اصطلاح شرع میں ایسے شخص کا نام محدث ہے جس کا نہ تو دوسروں سے افضل ہونا ضروری ہے۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ بصورت تحدیث جو علوم وفنون اس کو عطا کیے جائیں وہ قطعی اور ہر حال یقین افروز ہوں۔

کما ثبت فی الصحیحین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال

"انہ کان فی الامم قبلکم محدثون فان یکن فی امتی فعمر" فھذا الحدیث یدل علیٰ ان اول المحدثین من ھذہ الامۃ عمر وابو بکر افضل منہ اذھو الصدیق والمحدث وان کان یلھم ویحدث من جھۃ اللہ فعلیہ ان یعرض ذالک علی الکتاب والسنۃ (۱)

جیسا کہ آنحضرتؐ سے صحیحین میں مروی ہے۔ آپؐ کا ارشاد ہے کہ تم سے پہلی قوموں میں محدث ہوتے تھے سو اگر میری امت میں کوئی محدث ہے تو وہ عمر ہے۔"

اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ عمرؓ پہلے محدث ہیں۔ حالانکہ ابو بکرؓ کا درجہ ان سے بڑھ کر ہے۔ کیونکہ وہ صدیق بھی ہیں اور محدث بھی۔ محدث کو اگر اللہ کی طرف سے الہام و تحدیث سے نوازا جائے تو اسے چاہیے کہ اس کو تصدیق کی غرض سے کتاب اللہ اور سنت پر پیش کرے۔

تعلق باللہ اور تعلق بالناس ایک ہی کردار کے دو پہلو ہیں۔ خلوت کی شرعی حیثیت

ریاضت و مجاہدے اور خلوت گزینی سے ایک عارف کے قلب پر جن علوم و معارف کا فیضان ہوتا ہے ان کی ٹھیک ٹھیک شرعی و عقلی حیثیت کیا ہے۔ اس کی تفصیل بیان کرنے سے قبل ضروری ہے کہ ہم تصوّف کے اس تجرد آفرین رجحان کے بارہ میں علامہ ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر واضح کر دیں جو دین کے ٹھیٹھ تقاضوں سے انحراف پر منتج ہوتا ہے۔

علامہ نے اس موضوع پر ایک متعین رسالہ 'العبادات الشرعیہ' کے نام

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۱۸

سے لکھا ہے۔ جس میں ان تمام خطرات، مفاسد اور برائیوں کی نشاندہی کی گئی ہے جو راہبانہ طرز عبادت سے ابھرتی ہیں۔ ان کے نزدیک انبیاء کی عملی زندگی میں تعلق باللہ اور تعلق بالناس کی تفریق غیر حقیقی ہے۔ جس کا ثبوت خود آنحضرتؐ کی حیات طیبہ ہے۔ آپؐ سے بڑھ کر کس نے قرب الٰہی کی منزلوں کو طے کیا ہے لیکن اس کے باوجود کبھی بھی آپؐ نے روزمرہ کے دینی و اجتماعی فرائض کو چھوڑ کر ذکر و فکر کے علیحدہ شغلوں کو اختیار نہیں کیا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ آپؐ نے جہاں نمازوں، دعاؤں اور اذکار میں خشوع و خضوع اور تضرع و احسان کے بہترین نمونے پیش کیے ہیں وہاں تعلیم و تزکیہ، اور ملت کی تنظیم و اصلاح کے اجتماعی فرائض کو بھی نہایت حسن و خوبی سے ادا کیا ہے۔ یہی نہیں حق کی حمایت میں تلوار بھی اٹھائی ہے۔ اور شجاعت و بہادری کے جوہر بھی دکھلائے ہیں۔ اپنی پوری زندگی میں تعلق باللہ اور تعلق بالناس کے رجحانات کہیں بھی الگ الگ دکھائی نہیں دیتے بلکہ فکر و عمل کے دونوں دھارے ایک ساتھ اور پہلو بہ پہلو بہتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اور توازن و جامعیت کا یہی تو وہ حسین و جمیل نقشہ ہے جس پر اسلام کو دوسرے مذاہب سے امتیاز حاصل ہے کہ اس میں دین و دنیا کی مصنوعی تفریق کو روا نہیں رکھا گیا ہے۔

خلوت کے جواز پر عموماً لوگ اس تحنث سے استدلال کرتے ہیں۔ جو آپؐ نے غار حرا میں اختیار فرمایا۔ علامہ کہتے ہیں کہ یہ نبوت سے پہلے کا واقعہ ہے اور اس وقت کا عمل ہے جب شریعت کا ظہور نہیں ہو پایا تھا اور فرائض و واجبات کے اجتماعی تقاضے نکھر کر سامنے نہیں آئے تھے۔ سوال یہ ہے کہ نبوت کے بعد آپؐ نے کیا کبھی بھی ملی و اجتماعی فرائض سے دامن کشاں رہ کر عبادت کے اس انداز کو اپنایا یا پسند کیا۔ یا خلفائے راشدین میں سے کسی نے اس انداز عبادت و زہد کو اپنانے کی کوشش کی۔

خود آنحضرتؐ کو عمرۃ القضا میں فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر کئی کئی دن غار حرا کے قریب رہنے کا اتفاق ہوا مگر آپؐ نے ایک مرتبہ بھی اس اولیں خلوت کدہ کا قصد نہیں فرمایا۔

علامہ اس حقیقت کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ خلوت میں زہد و ذکر کی زندگی لازماً تعلق باللہ پر منتج ہوتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس انداز عبادت میں یہ خدشہ ہے کہ کہیں احوال رحمانی اور احوال شیطانی باہم گڈ مڈ نہ ہو جائیں اور سالک احوال شیطانی کو کیفیات و تجلیات سمجھ کر گمراہ نہ ہو جائے۔

خلوت و تجرد کی زندگی پر علامہ کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے بالعموم اور آنحضرتؐ نے بالخصوص اس طریق کی تلقین نہیں کی۔ اور یہ نہیں بتایا کہ فرائض و واجبات کے شرعی و دینی طریق کے علاوہ ان بدعی وسائل کی بھی کوئی اہمیت ہے یا روح کے تزکیہ و تطہیر کے سلسلہ میں ان کو آزمانا بھی کسی درجہ میں ضروری ہے"[1]۔

نامناسب نہ ہوگا اگر ہم اس مرحلہ پر خلوت کے بارہ میں دو ضروری باتیں عرض کر دیں۔ ایک یہ کہ خلوت گزینی کا یہ رجحان اہل تصوف میں دائمی کردار کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ اس کی حیثیت ریاضت و مجاہدہ کے لیے محض بمنزلہ ایک شرط کے ہے۔ جس سے مقصود یہ ہے کہ ایک صوفی تحلیہ اخلاق کے سلسلہ میں کچھ فرصتیں چاہتا ہے۔ اور ایسے اوقات فراغ کا طالب ہوتا ہے کہ جن میں یہ یکسوئی اور دل جمعی کے ساتھ اپنی کمزوریوں پر غور کر سکے۔ اپنے ذوق عبودیت کو چمکا سکے۔ اور ذکر و عبادت سے قلب و ذہن کو آراستہ کر سکے۔

اور پھر جب تربیت کا یہ مقصد پورا ہو جاتا ہے تو اس کے لیے ضروری

۱۔ تلخیص رسالۃ العبادات الشرعیہ مرتبہ علامہ ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر

ہو جاتا ہے کہ خلوت و تجرد کے اس زنداں سے نکلے اور خلق اللہ کی اصلاح کے درپے ہو۔

دوسری چیز جس کی بہت سے بلند پایہ صوفیاء نے تصریح کی ہے یہ ہے کہ خلوت کے معنی لازماً خلوت مکانی کے نہیں بلکہ عین مصروفیات کے عالم میں ایسے پرسکون لمحوں کو چرا لینے یا پا لینے کے ہیں جن میں ایک سالک دنیا سے دین کی طرف اور مخلوق سے خالق کی طرف لوٹ سکے۔ اور تہذیب و تمدن کی گہما گہمی اور رونق سے قطع نظر کر کے توجہ و التفات کے رخوں کو اپنے آقا و مولا کی طرف موڑ سکے۔ خلوت و جلوت کے ان دونوں پہلوؤں کا ہم قران رہنا اس لیے ضروری ہے تاکہ نہ تو دنیا کے مشاغل تصوف و سلوک کی راہ میں حائل ہو سکیں اور نہ ذکر و فکر کے مشغلے تہذیب و تمدن کی تیز رفتاریوں کو روک ہی سکیں۔ شاید قرآن نے اس آیت میں اسی پاک نہاد گروہ کا ذکر کیا ہے:

الذین یذکرون اللہ قیاماً و قعوداً و علیٰ جنوبھم و یتفکرون فی خلق السموات والارض (آل عمران ۱۹۱)

جو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے ہر حال میں خدا کو یاد کرتے ہیں۔ اور آسمان اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے ہیں۔

اختلاف و نزاع کا تیسرا نکتہ کشف

رازی و سہروردی کی تعبیر!

کیا کشف علم و ادراک کا یقینی سرچشمہ ہے؟ اور کیا سالک کا قلب و ذہن عبادت و مجاہدہ سے معرفت کی ایسی سطح پر فائز ہو جاتا ہے جہاں حقائق کونیہ و شرعیہ کے رازہائے درون پردہ ان پر منعکس ہونے لگیں؟ اختلاف و نزاع کا یہ تیسرا نکتہ ہے جس نے علامہ ابن تیمیہ کی طباعی اور ذہانت کو

خصوصیت سے صوفیاء کے خلاف ابھارا اور آمادۂ پیکار کیا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے کن کن خطرات اور مفاسد کی نشاندہی کی ہے اور منطق و حکمت کے کن کن جواہر پاروں کو بساط بحث پر بکھیرا اور سجایا ہے، ان کو تفصیل کے ساتھ پیش کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ نفس مسئلہ کے بارہ میں اختصار سے کچھ عرض کر دیا جائے۔

لغۃً کشف کے معنی کھولنے یا کسی حقیقت کو واضح کرنے کے ہیں فلسفہ و تصوف کی اصطلاح میں اس سے مراد سکر و سرمستی کے ایسے لمحے ہیں جب کسی شخص کی محدود "انا" پھیل کر غیر محدود "انا" سے اپنا رشتہ استوار کر لیتی ہے۔ اور ایسے عجیب و غریب حقائق و کیفیات سے اسے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ عام حالات میں جن سے دوچار ہونا ممکن نہیں!

کیا فی الواقع ایسا ہونا ممکن ہے؟ یا واضح تر لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ کیا غیب کے ان خزائن تک ظلوم و جہول انسان رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ کشف تحقیق و طلب کی اسی خلش کا مثبت جواب ہے۔

حالت کشف تک سالک کس طرح اور کیوں پہنچتا ہے۔ اس کو رازی نے فلسفہ کے رنگ میں اور سہروردی نے تصوف کی اصطلاحوں میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

رازی کہتے ہیں:

فاذا بلغت الریاضات حد ما عنت لہ خلسات من اطلاع نور الحق علیہ۔ کانما بروق تومض الیہ (۱)

جب ریاضت و مجاہدہ کی کیفیتیں ایک خاص حد تک پہنچ جاتی ہیں تو سالک

۱۔ لباب الاشارات، مصنفہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی۔ طبعہ ثانیہ مطبع الخانجی مصر، ص ۱۲۱

نورحق کی جلوہ آرائیوں سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ اس کے یہ لمحے اتنے مختصر ہوتے ہیں اور اس تیزی سے گذر جاتے ہیں کہ گویا اس کے سامنے کچھ بجلیاں سی چمک گئی ہیں۔

العارف قد یخبر عن الغیب ویدل علی امکانہ وجوہ اجمالیۃ احدھا لما راینا الانسان قد یعرف الغیب حال المنام لم یبعد ان یقع مثلہ حال الیقظۃ

وثانیھا۔ حصول ذلک الجمع فی الیقظۃ کالعمیا التی حکی ابوالبرکات البغدادی حالھا

وثالثھا۔ ان قد دللنا علی ان الحوادث الارضیۃ مستندۃ الی الحرکات السماویۃ المستندۃ الی النفس۔ التی ھی عالمۃ بالکلیات والجزئیات فتلک النفس ھی السبب لھذہ الحوادث الارضیۃ ...... ثم دللنا ان النفس الناطقۃ جوھر مجردٌ لھا ان تنتقش بما فی العالم النفسانی من النقش بحسب الاستعداد زوال الحائل (۱)

عارف کبھی کبھی امور غیب کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ اس کے امکان پر چند اجمالی دلائل یہ ہیں

۱۔ جب ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ انسان نیند کے عالم میں غیب کو پالینے میں کامیاب ہوجاتا ہے تو بیداری کی حالت میں اس کا وقوع پذیر ہونا مستبعد نہیں۔

۲۔ یہ کیفیت عام بیداری میں بھی حاصل ہوسکتی ہے۔ جیسا کہ

۱۔ لباب الاشارات، مصنفہ فخرالدین محمد بن عمر الرازی۔ طبعہ ثانیہ مطبع مصر، ص ۱۲۱

ابوالبرکات بغدادی نے ایک نابینا عورت کے بارہ میں بیان کیا ہے۔

۳۔ ہم بدلائل یہ ثابت کر چکے ہیں کہ حوادث ارضیہ، ان حوادث سماویہ کا نتیجہ ہیں کہ جن کا اصل سبب نفس ہے۔ جو کلیات و جزئیات کو اپنے احاطہ علم میں لیے ہوتے ہے۔ پھر اس چیز کو بھی ہم دلائل کی روشنی میں ثابت کر چکے ہیں کہ نفس ناطقہ جوہر مجرد سے تعبیر ہے۔ اور اس میں وہ تمام کیفیات ارتسام پذیر ہو سکتی ہیں جو اس نفس میں جلوہ کناں ہیں۔ استعداد شرط ہے۔ اور یہ ضروری ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی مانع نہ ہو۔

امکان کشف پر دلائل کی نوعیت

جس طرح تصوف اللہ تعالےٰ کے فیوض ربوبیت سے استفادہ کا قائل ہے۔ اسی طرح فلسفہ بھی عقل فعال سے ربط و تعلق کو علم و ادراک کا ایک منبع قرار دیتا ہے۔ چنانچہ رازی جب یہ کہتے ہیں کہ ریاضت و مجاہدہ سے قلب اس قابل ہو جاتا ہے کہ نور حق کی جلوہ آرائیوں کا مہبط قرار پا سکے تو وہ اسی فلسفہ کی ترجمانی کرتے ہیں۔ ان کا یہ دعوئے تین دلائل پر مبنی ہے:

۱۔ پہلی دلیل صرف امکان کو ظاہر کرتی ہے۔ کون نہیں جانتا کہ خواب میں ایک عنصر ایسا رمزیاتی (symbolic) بھی ہوتا ہے جو تعبیر طلب ہوتا ہے۔ یعنی اس میں آئندہ وقوع پذیر ہونے والے واقعات و حالات کی ایک نمایاں جھلک ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اطلاع علی الغیب کی صلاحیتیں نفس انسان میں نہیں ہیں تو خواب میں ذہن ان کو افسانہ و تصور کے رنگ میں کیونکر دیکھ لیتا ہے۔

۲۔ دوسری دلیل کا تعلق مشاہد و جزسے ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے

کہ ایسے اشخاص بھی پائے جاتے ہیں جو مستقبل کے بارہ میں حیرت انگیز طور پر ٹھیک ٹھیک باتیں بتا دیتے ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفسِ انسان کا بیداری کے عالم میں علمِ یقین سے بہرہ مند ہونا نہ صرف ممکن ہے بلکہ عین واقعات کے بھی مطابق ہے۔

۳۔ اگر پرانی، دور از کار رفتہ طبیعیاتی اصطلاحوں کو حذف کر دیا جائے تو تیسری دلیل سے دو باتیں بہر حال ثابت ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ اس عالم کون و مکان کے جملہ تغیرات پہلے سے علم کی سطح پر کہیں موجود ہیں۔ دوم یہ ہے کہ نفس انسانی جو اپنی اصل فطرت میں مجرد اور غیر مادی ہے ریاضت و مجاہدہ سے دوبارہ تجرید کے اس مقامِ اصلی کو پالیتا ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علم الٰہی کے اسرار اس پر منکشف ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔

اسی حقیقت کو سہروردی نے یوں بیان کیا ہے:

وھٰذا الذی ذکرناہ اصل عظیم کبیر فی الباب و سر غفلہ عن حقیقتہ من اھل السلوک والطلاب وذلک ان المجتہدین والمتعبدین سمعوا عن سلف الصالحین المتقدمین وما منحوا بہ من الکرامۃ وخوارق العادات فابدا نفوسھم لا تزال تتطلع الیٰ شی من ذٰلک فیحبون ان یرزقوا ذلک ولعل احدھم یبقی منکسر القلب متھما لنفس فی صحۃ عملہ حیث لم یکاشف بشیٔ من ذٰلک ولو علموا سر ذٰلک لھان علیھم الامر فیعلم ان اللہ یفتح علیٰ بعض المجاھدین الصادقین من ذٰلک باباً والحکمۃ فیہ ان یزدادو ابما یریٔ من خوارق العادۃ واثار القدرۃ تفنناً فیقوی عزمہ علیٰ ھذہ الزھد فی الدنیا ...... وقد یکون بعض عبادہ یکاشف بصدق الیقین

ویرفع عن قلبہ الحجاب ومن کوشف بصدق الیقین اغنی بذلک عن رویۃ خرق العادات ..... (۱)

یہ چیز جس کا انھوں نے ذکر کیا ہے اس باب میں بہت بڑی بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ ایسا راز ہے جس کو پا لینے میں اہل سلوک اور طالبانِ حق نے غفلت برتی ہے۔ بات یہ ہے کہ مجاہدہ وعبادت کے شائقین نے صلحائے متقدمین کے بارہ میں سن رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انواع واقسام کی کرامات اور خوارق سے نواز رکھا تھا۔ اس سے ہمیشہ ان لوگوں کے دلوں میں شوق چٹکیاں لیتا رہتا ہے اور یہ چاہتے ہیں کہ اے کاش انھیں بھی ان خوارق سے بہرہ مند کیا جاتا۔ اور شاید اگر انھیں مکاشفہ کے اس انعام سے نہ نوازا جاتا تو یہ شکستہ قلب رہتے اور اپنے اعمال کی صحت سے متعلق انھیں بدگمانیاں سی رہتیں۔

اور اگر کرامات اور مکاشفہ کا راز ان پر کھل جائے تو معاملہ بالکل آسان ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ مجاہدہ وریاضت کو صدقِ دل سے انجام دینے والوں پر کبھی کبھی خوارق کا کوئی باب وا کر دیتا ہے تاکہ یہ جب ان انعامات کو دیکھیں، ان خوارق اور عجیب وغریب آثار قدرت کا مشاہدہ کریں تو ترک دنیا پر ان کا عزم اور قوی ہو کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اللہ کے بعض بندوں کو مکاشفہ کے ذریعے صدق یقین کے مقام پر فائز کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں شک اور تردد کے تمام حجابات اٹھ جاتے ہیں۔ جس کو یہ مقام حاصل ہو جائے وہ خوارق وکرامات کی طلب سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

سہروردی مکاشفہ کے سلسلہ میں تین اہم نکات کی تشریح کرنا چاہتے

۱۔ عوارف المعارف۔ بحوالہ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات۔ رسالہ ابن تیمیہ، ص ۸

ہیں ۔ ایک یہ کہ مکاشفہ اس بات کی علامت ہے کہ اللہ تعالٰے کا سلوک اپنے بندوں سے غفلت و بے گانگی پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کی رحمتیں، اس کی ربوبیت اور فیوض التفات ہمیشہ ایسے اشخاص کی تلاش و جستجو میں رہتے ہیں جو اس کی طرف رغبت و شوق کے قدم بڑھا سکیں ۔ لہذا ایک سالک کے دل میں اس کی طلب و آرزو غیر طبعی نہیں ہے ۔ بالخصوص جب یہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالٰے نے سلف صالحین میں متعدد حضرات کو اس التفاتِ خاص سے نوازا ہے تو اس کے دل میں مکاشفہ و کرامات کے لیے بے اختیار خواہش و تمنا کے داعیے ابھرنا شروع ہو جاتے ہیں ۔

دوسرے یہ کہ کرامات و خوارق کے اس ظہور کا بنیادی مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس طرح طالبانِ حق کا شوقِ عبادت اور بڑھے اور عبودیت و بندگی کے جذبات میں اور اضافہ ہو ۔ یعنی مکاشفہ و کرامات کی یہ لذتیں سالکانِ طریقت کے دلوں کو دنیا کے لذائذ کی طرف سے برگشتہ اور بے نیاز کر دیں ۔

تیسرا نکتہ سلوک و معرفت کی راہ پر گام فرسا ہونے والوں کے لیے بمنزلہ ایک مژدۂ جانفزا کے ہے ۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ عبادت و زہد اور مجاہدہ وسعی کی اصل غرض و غایت یہ ہونا چاہیے کہ سالک کو یہ یقین حاصل ہو کہ وہ جس منزل کی طرف رواں ہے وہ صحیح ہے ۔ جس معبودِ حقیقی کو اپنی زندگی کا نصب العین ٹھہرائے ہوئے ہے وہ برسرِ حق ہے ۔ اور یہ کہ اس کو پانے اس کے قرب و حضوری سے بہرہ مند ہونے کی غرض سے جس زہد و ورع کو اس نے اپنا رکھا ہے وہ ہر طرح کے شک و تردد سے بالا ہے ۔

یہ یقین اگر حاصل ہو جائے تو تنہا یہ اتنی بڑی نعمت، اتنا بڑا خارقہ، اور عظیم کرامت ہے کہ اس کے بعد اور کسی شئے کی حاجت نہیں رہتی ۔ یعنی اس عالم سفلی میں اس سے بڑھ کر اور کیا معجزہ ہو سکتا ہے ۔ کہ اللہ کا ایک بندہ دولت کو چھوڑ کر، عزت و جاہ کو ترک کر کے، اور دنیا و مافیہا سے دست کش ہو کر اس

کی تلاش، طلب اور عشق الٰہی میں سرگرداں ہے۔ اور یقین رکھتا ہے کہ اس کا یہ سودا ہرگز خسارہ کا سودا نہیں ہے۔

وجدان وحدس منبع ادراک کی حیثیت سے

رازی وسہروردی کے ان بیانات پر ہم کوئی اضافہ کرنا نہیں چاہتے۔ ہاں اتنا البتہ کہیں گے کہ سائنس سے پیدا شدہ مزعومات کا طلسم اب ٹوٹ رہا ہے۔ اور علم وادراک کو جن لوگوں نے حسیات وتجربہ کے محدود دو تنگ زنداں میں محصور سمجھ رکھا تھا اس کے خلاف اب اچھا خاصا ردعمل علمی حلقوں میں رونما ہونے لگا ہے۔ اور پڑھے لکھے اور ذوق سے آشنا حضرات بغیر کسی جھجک اور تامل کے اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ جہاں استقرار وتخریج کے قاعدے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور فکر واستدلال کا اشہب رواں تھک ہار کر بیٹھ جاتا ہے وہاں اکثر وجدان وحدس (intuition) کی تیز رفتاریاں ایک ہی جست میں حقائق ومعارف کو پالینے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔ یہی نہیں تاریخ شاہد ہے کہ علوم وفنون کے ارتقاء میں وجدان وحدس کا جو عظیم حصہ ہے وہ صغریٰ وکبریٰ پر مشتمل مقدمات کا نہیں۔ اسی حقیقت کو بتغیر اسلوب یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ فکر ونظر کے گوہر ہائے یک دانہ اکثر بغیر کسی قصد وارادہ، اور ترتیب موضوع ومحمول کے سطح وجدان پر خود بخود چمکے اور علم وادراک کا عنوان بنے ہیں۔

ہمارے نزدیک وجدان وحدس ذہن وقلب کی محض ایک خصوصیت (quality) ہے۔ اور اس کی خصوصیات ابھی ایسی بھی ہیں کہ جنھیں معرض ظہور میں آنا اور دنیائے مادیت میں ہلچل مچانا ہے۔ اے کاش کائنات مادی کی طرفہ طرازیوں پر مٹا ہوا اور عجائب آفاق سے مرعوب اور متحیر انسان انفس وارواح کی پُر بہار وادیوں کی طرف بھی کبھی عنان توجہ کو پھیر سکے۔ اور دیکھ سکے کہ اس کے

لطائف وخوارق کا کیا عالم ہے۔ نیز وہ اس بات کا مشاہدہ کر سکے کہ اس کی پہنائیوں میں جو 'ایٹم' پنہاں ہیں ان میں قوت وقدرت کی کتنی مقدار مضمر ہے۔ ضرورت ایسے پڑھے لکھے صوفیار کی ہے جو تصوف وسلوک کے جملہ تجربات سے براہ راست دوچار ہوں۔ پھر اس کے نتائج، ثمرات اور کشوف کو علم وفن کی واضح، مرتب اور سمجھ میں آنے والی زبان میں بیان کر سکیں۔

یہ ضرورت اس وقت زیادہ اہمیت اختیار کر لیتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ متصوفانہ لٹریچر میں واردات وحالات کے لیے جس پیرایہ بیان کو اختیار کیا گیا ہے وہ حد درجہ غیر واضح، ناکافی اور غلط فہمیاں پیدا کرنے والی زبان پر مبنی ہے۔ اس لیے جب تک موجودہ علوم وفنون میں منجھے ہوئے حضرات اس لذت سے آشنا نہیں ہوں گے۔ اور ان احوال وکشوف کا علمی سطح پر تجزیہ نہیں کریں گے تصوف رموز واسرار (symbols) کی حد سے آگے بڑھ کر اس پوزیشن کو حاصل نہیں کر سکے گا کہ یقین و وضاحت کے ساتھ کوئی بات کہہ سکے۔

کشف کی قطعیت پر علامہ کے اعتراضات

علامہ ابن تیمیہ کشف کے منکر نہیں۔ اور نہ افاضہ وتحدیث ربوبیت کی اہمیتوں ہی سے ناواقف ہیں۔ ان کے نزدیک جو چیز قابل اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ بعض صوفیار نے کشف کو علم وادراک کا قطعی ذریعہ ٹھہرا رکھا ہے۔ حالانکہ وہ قطعی نہیں۔ اور بعض نے تو غنوصیت (Gnosticism) کے حامی حکمار کی تقلید میں اس کو علوم نبوت کے حریف کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ کشف ایک نوعیت کا روحانی اجتہاد ہے۔ پھر جس طرح اجتہاد اپنی تگ وتاز اور نتائج کے اعتبار

سے قطعی نہیں ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح کشف میں بھی لغزش وخطا کا امکان برابر لگا رہتا ہے۔ شرائع میں قطعیت اور جزم ویقین صرف علوم نبوّت کا حصہ ہے:

والمحدث ان کان یلھم ویحدث من جھۃ اللہ تعالیٰ نعلیہ ان یعرض ذلک علی الکتاب والسنۃ فانہ لیس بمعصوم۔ کما قال ابوالحسن الشاذلی۔ قد ضمنت العصمۃ فیما جاء بہ الکتاب والسنۃ ولم تضمن العصمۃ فی الکشوف والالہام[1]

محدث کو اگرچہ اللہ تعالےٰ کی طرف سے الہام وتحدیث کی نعمتوں سے نوازا جاتا ہے تاہم اس کے لیے ضروری ہے کہ ان چیزوں کو کتاب اللہ اور سنت رسول کی کسوٹی پر اچھی طرح پرکھ کر دیکھ لے اس لیے کہ صوفی کبھی بھی مقام عصمت پر فائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ابوالحسن شاذلی نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے کتاب وسنت کی عصمت کا ذمہ تو لیا ہے کشوف الہامات کی عصمت کا نہیں۔

کشف کی قطعیت پر علامہ نے ایک اور پہلو سے بھی حملہ کیا ہے۔ ان کا دعوےٰ ہے اور بالکل بجا دعوےٰ ہے کہ صحابہ بالخصوص حضرت صدیق رضؓ اور فاروق رضؓ کا درجہ اولیاء سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے علوم دین کو براہِ راست مشکوٰۃ نبوّت سے حاصل کیا۔ جب کہ ان صوفیاء کے مبلغ علم کی حیثیت محض ثانوی درجہ کی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان حضرات نے اپنے اجتہادات کو کبھی بھی حرفِ آخر قرار نہیں دیا۔ اس سلسلہ میں حضرت عمر رضؓ کا یہ ارشاد کس درجہ تواضع اور حقیقت لیے ہوئے ہے۔

ما یدری عمر اصاب الحق ام اخطاءہ[2]

۱۔ النقد والعقلیہ، ص ۱۱۰ ۲۔ ایضاً

علم نہیں جانتا کہ اس نے حق کو واقعی پالیا۔ یا اس سے خطا و سہو کا ارتکاب ہوا۔

علامہ غالی قسم کے صوفیاء کی اس تعلی سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ اولیاء کا علمی ماخذ براہ راست اللہ تعالے کی ذات گرامی ہے جب کہ انبیاء شرائع کو ملائکہ یا جبریل امین کی وساطت سے حاصل کرتے ہیں۔

ان کا کہنا ہے کہ صحیح قسم کے ولی کے لیے تو ضروری ہے کہ وہ پیغمبر کی وساطت ہی سے دینیات کا علم حاصل کرے۔ اور پیغمبر ہی کے نقش قدم پر چل کر قرب حضوری کے مرحلے طے کرے۔ اور پھر اگر ولایت کے ساتھ ساتھ اسے تحدث و مکالمہ کے شرف سے بھی بہرہ مند کیا گیا ہے تو اس کی صحت و استواری کو جانچنے کے لیے کتاب اللہ اور سنت رسول پر اسے پیش کرنا لازمی ہے

فان الولی لا یاخذ عن اللہ الا بواسطۃ الرسول اللہ وان کان محدثا قد القی اللہ شئ وجب علیہ ان یزنہ بما جاء بہ الرسول من الکتاب والسنۃ (۱)

ولی تو رسول کے ذریعہ ہی دین کی نعمتوں سے مالا مال ہوتا ہے۔ اور اگر وہ محدث ہے اور اس پر کسی حقیقت کا القاء ہوا ہے تو لازم ہے کہ اس القاء کی قدر قیمت کتاب اللہ اور سنت رسول کی روشنی میں متعین کرے

علامہ کا ذہن نبوت و ولایت کے حدود و امتیاز کے سلسلہ میں بالکل صاف ہے۔ ان کے نزدیک علم و ادراک کا وہ قطعی سرچشمہ اور ہدایت و ارشاد کا وہ یقینی منبع جس کا تعلق لوگوں کی اصلاح و تزکیہ سے ہے انبیاء علیہم السلام کے ساتھ خاص ہے۔ اور اس باب میں کوئی ولی اور کوئی قطب و بدل ان کا شریک اور ساجھی نہیں۔ اسی طرح اس سلسلۃ الذہب کی آخری کڑی محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے کہ جن کے فیوض و تربیت کی وسعتیں تقرب الی اللہ کی تمام شکلوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہیں۔ لہذا کسی شخص کو حق حاصل نہیں کہ اصلاح و تزکیہ کی کسی

منزل میں ان کی اطاعت و پیروی سے روگردانی اختیار کر سکے۔ علوم و اعمال اور سیرت و کردار میں جو مرتبہ بھی انسان کو پانا ہے یا جو مقام بھی حاصل کرنا ہے اس کے لیے آں حضرتؐ کے نقوش پا کا تتبع کرنا ہوگا

محمد رسول اللہ تعالیٰ الیٰ جمیع الثقلین۔ انسہم و جنہم، عربہم و عجمہم ملوکہم و زہادہم الاولیاء منہم و غیر الاولیاء فلیس لاحدٍ الخروج عن متابعتہٖ باطناً و ظاہراً ولا عن متابعۃ ما جاء بہ من الکتاب والسنۃ۔ الخ [1]

آنحضرتؐ کی رسالت دونوں جہانوں کے لیے ہے۔ انسان، جن، عرب، عجم، بادشاہ، زہاد، اولیاء اور غیر اولیاء کوئی بھی ان کی حدودِ اطاعت سے باہر نہیں۔ کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ ان کے حلقۂ اطاعت سے دامن کشاں ہو۔ نہ امور باطن میں اور نہ ظواہر شریعت میں۔ نہ کسی کے لیے یہ جائز ہے کہ آنحضرتؐ نے جو کتاب و سنت کی صورت میں پیش کیا ہے اس کی پیروی سے انحراف اختیار کرے چاہے اس کا تعلق چھوٹی سے چھوٹی بات سے یا بڑی سے بڑی بات سے۔ نہ علوم میں، نہ احوال میں۔ فکر و عمل کے کسی گوشے میں بھی آپؐ کی پیروی کے بغیر چارہ نہیں۔

ولایت کے اسلامی تصوّر سے متعلق علّامہ کا ذہن کسی الجھاؤ یا غلط فہمی کا شکار نہیں۔ ان کے نزدیک رتبہ و درجہ کی یہ نوعیت نبوّت کے تابع ہے اور اس کا مطلب محض یہ ہے کہ اللہ کا ایک بندہ، اس کی اطاعت و پیروی میں کس درجہ اخلاص رکھتا ہے۔ اوامر و نواہی کو کس درجہ توجہ اور لگن کے ساتھ ادا کرتا ہے اور اس کی سیرت و کردار کے گوشے کس درجہ

۱۔ ابجح النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۲۴

روشن و بلند ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان چیزوں کو امور کونیہ میں تصرف یا کشفِ حقائق سے کوئی تعلق نہیں۔ ولایت کے بارہ میں اگر یہ سیدھا سادہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص اگر کتاب اللہ اور سنت رسول کی رو سے سچا اور مخلص قسم کا مسلمان ہے اور اس سے کسی نوع کا تصرف یا کشف ظاہر نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ اس سے اس کے مرتبہ دینی میں قطعاً خلل پیدا نہیں ہوتا۔

فاعلم ان عدم الخوارق علماً وقدرة لا تضر المسلم فی دینه فمن لم ینکشف له شی من المغیبات ولم یسخر له شی من الکونیات لا ینقصه ذلک فی مرتبته عند الله"[1]

تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ خوارق کا، کشف یا تصرف اشیاء کی صورت میں ظاہر نہ ہونا کسی مسلمان کے دین کو ضرر پہنچانے والا نہیں۔ اس لیے اگر کسی شخص کو مغیبات کا علم حاصل نہیں یا کونیات میں کسی شئے کو وہ مسخر نہیں کر سکا تو اس سے عند اللہ اس کا مرتبہ دینی قطعی گھٹ نہیں جاتا۔

اس کے برعکس اگر ایک شخص تسخیر کی شعبدہ طرازیوں سے لیس ہے اور کشفِ احوال سے بہرہ مند ہے مگر لطائفِ دین اور محاسن شرع سے محروم ہے تو اس کی ہلاکت میں کیا شبہ ہے۔

اما الکشف والتاثیر فان لم یقترن به الدین هلک صاحبه فی الدنیا والاخرة (۲)

اگر کشف اور تاثیرات کونیہ کے ساتھ دین اقتران پذیر نہ ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شخص دنیا و آخرت میں برباد ہوا۔

۱۔ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات، مجموعہ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر، ص ۹

۲۔ ایضاً، ص ۱۳

کشف کو علم و ادراک کا یقینی اور مستقل بالذات ذریعہ قرار دینے میں بہت بڑا مفسدہ یہ ابھرتا ہے کہ اس طرح معرفت کا یہ اسلوب جو ظنی ہے اور سراسر علومِ نبوّت کے تابع ہے وحی کا مدِ مقابل بن جاتا ہے۔ اور اس حیثیت سے فکر و نظر کے سامنے آتا ہے کہ گویا بغیر پیغمبر کی وساطت و توسل کے اس کا تعلق اللہ تعالےٰ کی ذات گرامی سے ہے۔ یہی وجہ ہے بہت سے برخود غلط صوفیاء یہ کہنا شروع کر دیتے ہیں کہ ہمیں انبیاء پر تفوق و برتری حاصل ہے۔ کیونکہ انبیاء کا علم تو جبریل کے توسل سے حاصل ہوتا ہے اور ہم واسطہ و توسل کے ان تمام پردوں کو ہٹا کر براہِ راست لوحِ محفوظ سے اخذِ علوم کرتے ہیں۔

ثم ان ھؤلاء لما ظنوا ان ھذا یحصل لھم عن اللہ بلا واسطۃ صار وعند انفسھم اعلم من اتباع الرسول یقول احدھم فلان عطیۃ علی ید محمد وانا عطیتی من اللہ بلا واسطۃ (۲)

پھر یہ لوگ جب یہ گمان کرتے ہیں کہ انھیں یہ علم اللہ تعالےٰ سے بلا واسطہ حاصل ہوا ہے تو اپنے کو رسول کی اطاعت و پیروی سے اونچا قرار دینا شروع کر دیتے ہیں۔ ان میں کے بعض برملا یہ کہتے ہیں کہ فلاں کا علم تو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا رہین منت ہے اور میں نے بلا کسی واسطے کے یہ اللہ سے حاصل کیا ہے۔

اور اس انداز فکر کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ لوگ اسلام کی پیروی و اطاعت کے جوئے کو اپنی گردنوں سے یہ کہہ کر اتار پھینکتے ہیں:

پنجہ در پنجۂ خدا داریم من چہ پروائے مصطفےٰ داریم

۱۔ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات، مجموعہ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر، ص ۱۰۱

اور اپنے ظنون وا وہام کو قرآن و سنت کے مقابلہ میں کہیں زیادہ توجہ کا مستحق سمجھنے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ غنوصیت (Gnosticism) کی یہ شکل ایسی ہے کہ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد نظام نبوت و رسالت کی یقین افروزیاں ختم ہو جاتی ہیں اور تزکیہ اخلاق، اصلاح نفس اور تہذیب و تمدن کے نشو و ارتقا کے سلسلہ میں انبیاء علیہم السلام کی اطاعت و پیروی قطعی ضروری نہیں رہتی۔ کشف کے اس خطرناک پہلو کی طرف علامہ نے بار بار اپنی تصنیفات میں توجہ دلائی ہے اور بتایا ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے اس کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے کوئی وجہ جواز موجود نہیں۔

مسئلہ کشف پر یہاں تک بحث و نظر کا انداز شرعی و دینی تھا۔ علامہ نے اس کے نفسیاتی (psychological) پہلو پر بھی گفتگو کی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا کہنا ہے کہ علم و معرفت کا یہ انداز اس لیے قطعی نہیں کہ اس میں احوال رحمانیہ کے ساتھ ساتھ احوال شیطانیہ کی دخل اندازیوں کا بھی قوی امکان ہے۔ بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سالک ان دونوں میں فرق و امتیاز کے حدود کو قائم نہیں رکھ پاتا اور خالص شیطانی وسوسوں کو القاء و الہام سمجھ لیتا ہے۔

آج کل کی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ علامہ کشف کو معروضی حقیقت نہیں سمجھتے کہ جس کا تعلق نفس کی علوی سطح ہی سے ہو بلکہ موضوعی (subjective) مانتے ہیں جس میں کہ نفس انسانی کی ادنے سطح (lower self level) کی کارفرمائیاں بھی برابر منعکس ہوتی رہتی ہیں۔ اس صورت میں یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ کشف و الہام کا کون حصہ قلب و فکر کی گہری، عمیق اور براق سطح سے متعلق ہے اور کون وہ ہے جو محض نفس کی اسفلی اور ادنے سطح سے متعلق ہے جس میں کہ معروضی حقائق کے بجائے صرف خواہشات، وساوس، اور گھٹیا جذبات کی کارفرمائیوں کی جھلک ہی پائی جاتی ہے۔

(۱) انما یجعل اللہ فی القلوب یکون تارۃ بواسطۃ الملئکۃ ان کان حقاً و تارۃ بواسطۃ الشیاطین اذا کان باطلاً (۱)

۱۔ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات، ص ۸۸

اللہ تعالیٰ دلوں میں جو القاء کرتا ہے کبھی وہ ملائکہ کی وساطت سے ہوتا ہے۔ اگر وہ حق ہو۔ اور کبھی شیاطین کے توسط سے ہوتا ہے۔ اگر باطل ہو

(۲) وکثیر من المتصوفة والفقراء یبنی علی منامات و اذواق وخیالات یعتقدها کشفاً وهی خیالات غیر مطابقة واوهام غیر صادقة (۲)

اور صوفیاء و فقراء میں بہت سے حضرات ایسے ہیں جو اپنے افکار کی بنیاد منامات، اذواق اور خیالات پر رکھتے ہیں اور اس کو کشف سمجھ کر مانتے ہیں۔ حالانکہ ان کی حیثیت اپنے خیالات و اوہام سے زیادہ نہیں جو غیر صادق اور خلاف واقع ہیں۔

(۳) وهذا باب دخل فیه امر عظیم علی کثیر من السالکین واشتبهت علیهم الاحوال الرحمانیة بالاحوال الشیطانیة (۳)

یہ وہ باب ہے جس میں بہت سے سالکین ایک امر عظیم سے دوچار ہوئے ہیں۔ یعنی یہ احوال رحمانیہ اور احوال شیطانیہ کی معرفت کے سلسلہ میں کا شکار ہو گئے ہیں۔

ایک بل اور اس کا حل

کشف کے معاملہ میں دراصل ایک بل ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس کی معروضیت کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس میں یہ کھلی ہوئی قباحت ہے کہ پھر ہمارے پاس نبوت کی گتھیوں کو سلجھانے کے لیے کوئی اساس باقی نہیں رہے گی۔ اللہ تعالیٰ کے لاتعداد فیوضِ رحمت اور آثار ربوبیت کو بلا وجہ وحی کے متعین و

۱۔ قاعدة فی المعجزات والکرامات، ص ۸۸

۲۔ ایضاً، ص ۱۹ (۳) ایضاً

محدود پیمانوں میں محصور ماننا پڑے گا۔ اور اسی طرح اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ انسان کے ارتقائے روحانی کی حد بندی کی جائے اور یہ مانا جائے کہ اس کی پرواز ایک خاص سطح تک ہے اس سے آگے نہیں! نیز ان ہزاروں حضرات کے بیانات کو جھٹلانا پڑے گا کہ جنھوں نے ریاضت و مجاہدہ سے اس مقام بلند کو حاصل کیا ہے۔

اور اگر اس کی معروضیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس میں بنیادی اور منطقی قباحت یہ ہے کہ اس طرح نبوّت کے علاوہ ایک اور مستقل بالذات سرچشمہ علم و ادراک ایسا بھی ماننا پڑے گا کہ جس سے براہِ راست اخذ معارف ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں نہ صرف علوم نبوّت سے تصادم رونما ہونے کا خطرہ ہے بلکہ سرے سے نبوّت کا خصوصی تصوّر ہی ختم ہو جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس دوہرے اشکال dilemma سے چھٹکارا حاصل کرنے کی تدبیر کیا ہے؟

ہماری رائے میں یہ اشکال اس بنا پر ابھرا ہے کہ ہم نے کشف و وحی کے نیچر، حدود و اثر اور امتیازات سے تعرض کیے بغیر دونوں کو ایک ہی درجہ کی چیز سمجھ لیا ہے۔ آیئے ہم تجزیہ و تحلیل کی روشنی میں یہ دیکھیں کہ ان دونوں میں فرق و اختلاف کی نوعیت کیا ہے۔ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل تنقیحات پر غور کیجیے:

۱۔ کشف ایک ذاتی تجربہ ہے۔ اور وحی جن حقائق کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے وہ ہمہ گیر ہیں۔

۲۔ کشف چونکہ ذاتی و شخصی تجربہ سے تعبیر ہے اس لیے اس میں جو معروضیت پنہاں ہے وہ بھی ذاتی و شخصی حد تک قابل اطمینان ہو سکتی ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں نبوّت و وحی کا پیغام و دعوت چونکہ ہمہ گیر ہے اس لیے اس کی معروضیت ہمہ گیر ہو گی۔

۳۔ اگر مقدمات کی یہ ترتیب صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں اگر تصادم رونما ہو تو یہ تصادم موضوعیت اور معروضیت کے مابین واقع ہوگا۔ معروضیت اور معروضیت کے مابین نہیں۔

۴۔ کشف کے مشمولات متعین نہیں کیونکہ ان کا تعلق احوال و مستقبل سے بھی ہو سکتا ہے۔ اشیائے کونیہ سے بھی ہو سکتا ہے۔ شرائع کی تعبیر سے بھی ہو سکتا ہے اور ان کیفیات سے بھی ہو سکتا ہے کہ جن میں ایک سالک حقائق دینی کو مثالی شکل میں متحقق و ثابت دیکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں وحی و نبوت کے مشمولات متعین ہیں اس لیے کہ ان کا تعلق زندگی کے اس نقشے سے ہے کہ جن میں فرد و معاشرہ کی اصلاح و ترقی کی جملہ تفضیلات سے تعرض کیا جاتا ہے۔

۵۔ کشف کی زبان رمزیاتی symbolic اور گنجلک ہوتی ہے اور نبوت کے مطالب واضح، معروف اور سمجھ میں آنے والے لسانیاتی طریق سے ادا ہوتے ہیں۔

۶۔ کشف نے ابھی ظن و تخمین کی حدود سے آگے نکل کر علم و معرفت کی جانی بوجھی وادیوں میں قدم نہیں رکھا۔ اور وحی و نبوت شرائع و مذاہب کے اظہار کا قطعی و مسلّمہ ذریعہ ہے۔

۷۔ کشف ذاتی سطح پر بلاشبہ کسی شخص کے لیے طمانیت و ایقان کا موجب تو ہو سکتا ہے مگر اس نے اب تک اپنے ہمہ گیر اور متفق علیہ نتائج پیش نہیں کیے کہ جن سے تہذیب و تمدن کے کسی متعین نقشے کو ترتیب دیا جا سکے۔ جن سے علم و عرفان کے قافلے آگے بڑھ سکیں۔ یا جن سے تسخیر کائنات کے داعیوں کی تسکین ہو سکے۔ اس کے مقابلہ میں علوم نبوت نے لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کے دلوں میں ایمان کی شمعیں فروزاں کی ہیں۔ تہذیب و تمدن کی بوقلموں محفلیں سجائی ہیں۔ علوم و فنون کو جلا بخشی ہے اور کائنات کے بارہ میں ایسے خیال آفریں تصورات کو پیش کیا ہے کہ جن سے اس عالم رنگ و بو کو سمجھنے میں حقیقۃً مدد مل سکتی ہے۔

اس مختصر تجزیہ سے ان دونوں میں تقابل و تعارض کی جو نوعیت ہے وہ

واضح ہو جاتی ہے اور یہ حقیقت نکھر کر فکر و نظر کے سامنے آجاتی ہے کہ کشف کے مقابلہ میں وحی زیادہ یقینی، زیادہ معروضی اور زیادہ لائق اعتماد ہے۔ آخر میں ہمیں صرف ان دو سوالوں کا جواب دے کر بحث کو ختم کر دینا ہے کہ اگر وحی و نبوت کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے تو پھر فیوض ربوبیت جو ایک نوع کا مخاطبہ اور مکالمہ چاہتے ہیں ان کی کیا توجیہہ کی جائے گی۔ اسی طرح انسان کے روحانی ارتقاء کو غیر محدود امکانات کا حامل کیونکر قرار دیا جائے گا۔

ان دونوں سوالات کا نہایت سادہ اور توضیحات سابقہ پر مبنی جواب یہ ہے کہ بلاشبہ شریعت و دین کے تقاضے مکمل ہو چکے۔ لہٰذا اس باب میں کسی نئے مکالمہ اور مخاطبہ کی حاجت نہیں ۔ اور نہ اس کے متوازی اور بالمقابل کسی ایسے نظام علم و ادراک ہی کی ضرورت ہے جو نہ صرف تعارض و تصادم کی نئی نئی صورتوں کو ابھارے اور اجاگر کرے بلکہ سرے سے نبوّت و رسالت کے اس خصوصی تصور ہی کو ختم کر دے۔ ہاں مکالمہ و مخاطبہ کا ہدف سالک کے ذاتی حالات البتہ ہو سکتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالےٰ کسی شخص کو ختم نبوت کے باوجود سلوک و معرفت کی راہوں پر ثابت قدم رکھنے کے لیے اور اس کی تسکین و طمانیت کی خاطر اب بھی شرف تحدیث و کلام سے بہرہ مند کر سکتا ہے۔ یا بتغیر الفاظ اب بھی یہ عین ممکن ہے کہ ارتقائے روحانی کا سلسلہ بلا کسی روک ٹوک کے کسی شخص کے ذاتی احوال کی حد تک جاری رہے۔ اور اللہ کے قرب و حضور کی رنگا رنگی طالب حق کے قلب پر انوار و تجلیات بکھیرتی رہے۔

لیکن کشف و الہام کی یہ صورت، جہاں تک صحت و استناد کا تعلق ہے نہ صرف وحی نبوت سے کم درجے کی رہے گی۔ بلکہ اس کی بنا پر کسی فقہی اجتہاد کی تغلیط بھی جائز نہیں تا آنکہ اصول اجتہاد اور ادلہ اجتہاد سے اس کی تائید و توثیق کا سامان مہیا نہ کر لیا جائے۔ اور اہل حق صوفیاء نے اس سے زیادہ کشف کی اہمیتوں کو کبھی تسلیم ہی نہیں کیا۔